

I. ROZPRAWY

Jarosław Nikodem (Poznań)

Władca idealny i tyran w myśli politycznej średniowiecza

1.

Człowiek nosi w sobie potrzebę definiowania tego, co idealne, a zatem składające do naśladowania, oraz tego, co odstręczające, czego koniecznie trzeba się wystrzegać. W polityce sprowadza się to m.in. do określania cech władcy (albo władzy w ogóle), którego trzeba podziwiać, i jego przeciwności, czyli tyrana, który krzywdzi i sprowadza zło. Za pierwszym się tęskni, przed drugim się przestrzega. W średniowieczu, kładącym nacisk na wymiar moralny każdego czynu, miało to szczególne znaczenie. Przy czym normy moralne, w przeciwieństwie do tradycji antycznej, opierały się na nakazach nauki chrześcijańskiej. Nie oznaczało to jednak, że odrzucano każdą maksymę, która miała genezę pogańską. Platónskie korzenie miała bowiem np. paremia: *rex medicus rei publicae*¹. Tak często od pewnego momentu przywoływany w średniowieczu Arystoteles utrzymywał, że lepiej, gdy w państwie rządzą sprawiedliwe prawa niż człowiek uczciwy, ponieważ i on może się nie oprzeć pokusie lepszego traktowania przyjaciół, gorszego zaś wrogów². Odwagę filozof uznawał za zaletę władcy³.

Zdaniem Klemensa Aleksandryjskiego królem był ten, kto rządził zgodnie z prawem. „Nic mniej, lecz także nic więcej”, jak ujmował to F. Kern, dodając,

¹ W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig 1938, s. 46–47.

² Arystoteles, *Polityka*, tł. L. Piotrowicz, [w:] idem, *Dziela wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, III, 1287 a, 1287 b.

³ Idem, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, [w:] idem, *Dziela wszystkie*, t. 5, Warszawa 2007, III, 1115 a.

że stało się to kościelną zasadą definiowania prawdziwego władcy. Ten zaś musiał jednocześnie kierować się dobrą wolą i siłą, żeby Prawo Boże wprowadzać na ziemi⁴. Według św. Augustyna, bez którego nie sposób wyobrazić sobie ani myśli średniowiecznej, ani doktryny chrześcijańskiej, idealny władca musiał się charakteryzować pobożnością (nią przede wszystkim), pokorą, z którą wiązało się uznanie własnych ograniczeń wobec autorytetu Boga i wyrzeczenie się szukania własnej chwały, miłością oraz pragnieniem świadczenia dobrodziejstwa (*beneficiendi caritate*), a nie żądzą władzy (*cupiditas regnandi*). Wśród innych cech monarchy biskup Hippony wymieniał sprawiedliwość⁵, powściągliwość w wymierzaniu kar, skłonność do przebaczenia i gotowość do udzielania pomocy potrzebującym⁶. Idealny władca miał być tym, kim ojciec w rodzinie⁷, ponieważ rodzina była archetypem każdej społeczności⁸. Augustyn uważał również, że nie można królować, jeśli nie naprowadza się na właściwą drogę/nie naprawia (*Non autem regit qui non corrigit*)⁹.

U władców państw sukcesyjnych dostrzegano przede wszystkim waleczność, sprawiedliwość i pobożność¹⁰. U Merowingów, którzy mieli więcej szczęścia jako dynastia, pojawiały się nowe cechy. Grzegorz z Tours widział w Teodebercie, wnuku Chlodwiga, władcę doskonałego, ponieważ był pobożny, rządził sprawiedliwie, wspomagał ubogich, obdarowywał kościoły, ale także – co niezmiernie ważne i symptomatyczne – czcił biskupów¹¹. Pobożność (*pietas*), łagodność (*clementia*)¹², rozwaga (*sapientia*), umiar (*temperantia, modestia*), sprawiedliwość (*iustitia*)¹³ stały się wyznacznikami wizerunku władcy z tej dynastii. Pojawiły się

⁴ F. Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages*, tł. S.B. Chrimes, Oxford 1939, s. 28.

⁵ Św. Augustyn rozumiał ją jako właściwy stosunek do Boga z punktu widzenia religii, moralności i prawa. Łączył ją z *caritas*, ponieważ wyrażała się w miłości do Boga, była też ściśle związana z pobożnością i posłuszeństwem, zob. ks. S. Józwiak, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004, s. 40–41.

⁶ *S. Aurelii Augustini De civitate Dei contra paganos libri XXII* (korzystam z www.augustinus.it – wyd. w *Patrologia latina* [dalej: PL], t. 41), lib. V, 24.

⁷ R.A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970, s. 198, 205; ks. S. Józwiak, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, s. 67–68.

⁸ *De civitate Dei*, lib. XIX, 16.

⁹ *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi, Opera omnia*, t. IV, *Enarrationes in Psalmos*, XLIV, [w:] PL, t. 36, wyd. J.P. Migne, Paryż 1861, kol. 504.

¹⁰ Zob. B. Lapis, *Rex utilis. Kryteria oceny władców germańskich we wczesnym średniowieczu (od połowy V do początku VIII wieku)*, Poznań 1986.

¹¹ *Gregorii Turonensis opera*, pars I: *Historia Francorum*, [w:] *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum* (dalej: MGH), t. I.1, wyd. W. Arndt, Hannover 1884, III, 25.

¹² O jej znaczeniu, zob. H. Fichtenau, *Arenga. Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln*, Graz–Köln 1957, zwłaszcza s. 40 nn.

¹³ Znamy to z czasów najwcześniejszych, tj. czasów rządów Chlodwiga zanim przyjął chrzest, zob. list Remigiusza z Reims do Chlodwiga, [w:] MGH, *Epistolarum*, t. III, *Epistolae Merovingici et Karolini aevi*, t. I, III *Epistolae Austrasicae*, wyd. W. Gundlach, Berolini 1892, nr 2, s. 113: *iustitia* obejmować miała także obcych.

jeszcze inne. Dagobert I to np. potężny żywiciel wszystkich Franków (*fortissimus enutritor*). Monarchów przyrównywano również do postaci biblijnych: Chlotar II był współczesnym Dawidem, a wspomniany Dagobert to współczesny Salomon, czyli *rex pacificus*¹⁴. *Amator iustitiae* – kategoriyczny wyznacznik idealnego władcy – z punktu widzenia doktryny kościelnej stawał się znakiem firmowym władzy. *Iustitia* pojmowana była zresztą w klasycznym rozumieniu tego słowa, czyli jako oddawanie każdemu sprawiedliwości¹⁵, ale równocześnie jako istniejąca w społeczeństwie chrześcijan. Kościół zaś był *sedes iustitiae*¹⁶.

Żyjący na przełomie VI i VII w. Izydor z Sewilli, prawdziwa skarbnica wiedzy dla wszystkich piszących po nim, uznawał, że słowo *rex* wywodzi się z *recte regendo* („dobrze rządzić”). Pisał: „będziesz królem, gdy dobrze czynisz, nie czynisz, nie będziesz” (*rex eris si recte facies, si non facias, non eris*)¹⁷. Sama instytucja władzy monarszej miała, jego zdaniem, swe uzasadnienie wyłącznie wówczas, gdy król służył poddanym, ponieważ dzięki temu był użyteczny¹⁸. Z czasem stało się to tak bardzo oczywiste, że papież Grzegorz VII, pisząc o detronizacji ostatniego z Merowingów, stwierdzał, że doszło do niej nie z powodu defektu moralnego Childeryka III, lecz dlatego, że był on *non utilis*¹⁹. Izydor stwierdzał również, że jeśli król nie korygował błędów, nie rządził (*non autem regit, qui non corregit*)²⁰, oraz dodawał, że władca był głową swego ludu²¹, chociaż ten ostatni pogląd głoszone już wcześniej²².

¹⁴ E. Ewig, *Die Merowinger ind das Frankenreich*, Stuttgart 1988, s. 138 nn.; F. Prinz, *Niemcy – narodziny państwa. Celtowie. Rzymianie. Germanie*, tł. D. Fałkowska, Warszawa 2007, s. 105.

¹⁵ B. Łapicki, *Ideologia rzymska w średniowiecznej Europie zachodniej*, Łódź 1964, s. 129–131: rzymska *iustitia* to „równe uznanie dla godności każdego człowieka, wynikającej z jego cnót moralnych: *suam cuique tribuens dignitatem*” (cyt. s. 129). W tej pracy także uwagi o tym, jak inaczej pojęcie *iustitia* definiowano i rozumiano w wiekach średnich.

¹⁶ W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London 1961, s. 69.

¹⁷ *Sancti Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum libri XX*, [w:] PL, t. 82, wyd. J.P. Migne, Paryż 1859, XXIX, 7, kol. 149. On także podkreślał, że król powinien być skromny i umiarkowany (*rex est moderatus et temperans*), ibidem, I, 31; II, 29, 7. Zob. np. J. Balogh, *Rex a recte regendo*, „Speculum” 1928, 3, s. 580 nn.

¹⁸ *Sancti Isidori Hispalensis episcopi Sententiarum libri tres*, [w:] PL, t. 83, Paryż 1862, lib. III, cap. 48, 5, kol. 718: *Non statim utile est omne potestatis insigne, sed tunc vere est utile, si bene geratur. Tunc autem bene geritur, quando subjectis prodest, quibus terreno honore praeferitur*.

¹⁹ Monograficzne ujęcie: E. Peters, *The Shadow King: Rex Inutilis in Medieval Law and Literature, 751–1327*, New Haven 1970 (o Grzegorzu VII zob. rozdz. I).

²⁰ *Etymologiarum*, IX, 3, kol. 342. Te opinie Izydora z Sewilli stały się bardzo nośne. Jedynie tytułem przykładu: przywoływano je w anonimowym utworze *De tyranno et principe*, który powstał w drugiej połowie XIII w., zob. *Appendice*, [w:] F. Lachaud, *De tyranno et principe* (Cambridge, Corpus Christi College, ms. 469). *Un pamphlet “britannique” conter la tyranni d’Henri III?*, „Cahiers de recherches médiévales et humanistes” 2010, 19, s. 104.

²¹ *Etymologiarum*, IX, 3, 18; XIX, 30, 1.

²² Np. List Remigiusza z Reims do Chlodwiga, [w:] MGH, *Epistolae Merowingici et Karolini aevi*, t. I, nr 1, s. 112: *Populorum caput estis et regimen sustinetis...*; Gregorii Turonensis, II, 34, s. 82: *Tu enim es capud populi, non populus capud tuum*.

Przewodnikami dla władców i następców tronu stawały się kierowane do nich listy, *specula principum*, nawiązujące najczęściej do *De civitate Dei* św. Augustyna²³, a także *libelli precum* – poradniki „sztuki” dobrej modlitwy. Najlepiej cele „zwierciadeł władców” definiuje W. Fałkowski, którego zdaniem przedstawiały obowiązki panującego „na miarę oczekiwań Stwórcy, ale wykonywane w ramach znanych wszystkim realiów państwa, którym monarcha zarządzał”²⁴. W początkach epoki Karolingów najbardziej znanym „zwierciadłem władcy” było *De XII abusivis saeculi* napisane przez anonimowego autora nazwanego Pseudo-Cyprianem (ok. VII w.)²⁵. Spośród motywów w tym dziele przywoływanych warto zwrócić uwagę na uznawanie autorytetu osób starszych (najbardziej wzniosłym przykładem była ofiara Chrystusa wypełniającego wolę Ojca), opiekę nad wdowami i sierotami (odtąd stanie się to typowym wyróżnikiem władcy idealnego rozszerzonym o dbałość o ubogich oraz obronę uciskanych²⁶), otaczanie się mądrymi i pobożnymi doradcami²⁷, dawanie przykładu poddanym (z czasem zaczęto wręcz akcentować współodpowiedzialność za ich zbawienie)²⁸. Pseudo-Cyprian podkreślał jeszcze jeden niezwykle istotny wymóg: król, tak samo jak duchowni, musiał uczestniczyć w liturgii godzin (*certis horis orationibus insistere*)²⁹.

„Zwierciadła królewskie” stały się jednym z najbardziej rozpowszechnionych i popularnych typów piśmiennictwa średniowiecznego. Kierowano je zresztą nie tylko do monarchów. Poradniki spisywano także dla urzędników miast w Italii. Najstarszym tego rodzaju utworem jest *Oculus pastoralis* lub *Libellus erudiens futurum rectorem populorum* (obie nazwy autorstwa L. Muratoriego) nieznanego z imienia autora. Napisano w nim, że jest przeznaczony dla czytelników niewy-

²³ R. Bradley, *Backgroundes of the Title Speculum in Medieval Literature*, „Speculum” 1954, 29, s. 102–105.

²⁴ W. Fałkowski, *Karolińskie zwierciadło władcy – powstanie gatunku*, [w:] *Europa barbarica, Europa christiana. Studia mediaevalia Carolo Modzelewski dedicata*, Warszawa 2008, s. 66 (tam także definicje proponowane przez innych autorów).

²⁵ Wydał S. Hellmann, Leipzig 1909.

²⁶ Jedyne tytułem przykładu: *Jonae aurelianensis episcopus Opusculum De institutione regia*, [w:] PL, t. 106, cap. III, kol. 289: *viduarum, orphanorum, caeterorumque pauperum, nec non et omnium indigentium inopia defendi; Sancti Abbonis floriacensis abbatis Collectio Canonum*, [w:] PL, t. 139, Paryż 1880, cap. III, kol. 477; MGH *Epistolarum*, t. 4: *Epistolae Karolini Aevi*, t. 2, wyd. E. Dümmler, Berolini 1895, nr 177: *opressos defendere* – Alkuin. A jeszcze wcześniej, zob. list Remigiusza z Reims do Chlodwiga, [w:] MGH *Epistolae Merowingici et Karolini aevi*, t. 1, nr 2, s. 113.

²⁷ O radach biskupów pisał już Remigiusz z Reims w liście do Chlodwiga, [w:] MGH *Epistolae Merowingici et Karolini*, t. 1, nr 2, s. 113.

²⁸ H.H. Anton, *Pseudo-Cyprian. De duodecim abusivis saeculi und sein Einfluß auf den Kontinent, insbesondere auf die karolingischen Fürstenspiegel*, [w:] H. Löwe (red.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Stuttgart 1982, t. 2, s. 568–617; W. Fałkowski, *Karolińskie zwierciadło*, s. 61–65.

²⁹ M.J. Enright, *Iona, Tara, and Soissons: the origin of the royal anointing ritual*, Berlin 1985, s. 54.

kształconych lub wykształconych słabo, ponieważ podestami zostawali właśnie tacy ludzie. W „niewielkim zwierciadle władcy”, jak Hans Hubert Anton nazywa list Cathwulfa do Karola Wielkiego z 775 r.³⁰, dodatkowo znajdujemy oczekiwanie od króla cierpliwego tłumaczenia realizowanej polityki, umiejętności przekonywania do swych racji oraz, co zasługuje na szczególne podkreślenie, zmniejszania świadczeń poddanych na rzecz państwa³¹. Z listu Alkuina do króla Northumbrii³², pomijając znane już kwestie, wyłania się obraz króla zwycięzcy i zarazem przynoszącego dobrą pogodę (*aeris temperies*)³³, a jego list do Karola Wielkiego³⁴ ukazuje władcę godziwie wynagradzającego zasłużone osoby i wspierającego pielgrzymów (*peregrinos consolari*).

Karoliński ideał króla akcentował przede wszystkim monarszą pobożność. Jako dziedzic Chrystusa, a wszak *via regia est (...) sancta*³⁵, pisał Szmaragd od św. Michała, musi on rozwijać wszystkie otrzymane od Boga dary, przodując w każdej cnocie, i chronić wspólnotę wiernych³⁶. Najważniejsze, znane dotychczas wyznaczniki idealnego monarchy nieco później, w 829 r., zdefiniowali biskupi podczas synodu paryskiego. Rozwinięciem tych zasad był traktat Jonasza z Orleanu, który obowiązki (*ministerium*) władcy widział w rządzeniu zgodnie z Bożym porządkiem, czyli sprawiedliwie i słusznie, z zachowaniem pokoju i zgody³⁷. Jonasz bowiem, który znał zarówno Izydora z Sewilli, jak *Moralia in Job* Grzegorza Wielkiego³⁸, wiedział, że słowo król oznacza *recte regendo*³⁹, co determinowało określone wymogi. Obok wymienianych już w tym tekście cech charakteryzujących idealnego monarchę dodawał: *patriam fortiter et juste contra adversarios defendere*⁴⁰. Jako sługa Boga król był jednocześnie obrońcą Koś-

³⁰ H.H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn 1968, s. 75.

³¹ *Epistolae Karolini Aevi*, t. 2, nr 7.

³² Ibidem, nr 18.

³³ Natomiast nie jest to *novum*, biorąc pod uwagę wymogi, jakie znacznie wcześniej stawiano królom germańskim.

³⁴ *Epistolae Karolini Aevi*, nr 177.

³⁵ *Smaragdi abbatis, Via regia*, [w:] idem, *Opera omnia*, [w:] PL, t. 102, Paryż 1851, kol. 934.

³⁶ Cnotami były m. in. *sapientia, virtus, pietas, prudentia, simplicitas, patientia, iustitia, iudicio, misericordia, honoratio* (oddawana Bogu), *clementia, consilium*, zob. ibidem, cap. IV–XI, XIX–XX. Wystrzegać zaś król powinien się m.in. pychy, zazdrości, grzechów, gniewu, słuchania pochlebstw, łakomstwa – ibidem, cap. XXI–XXII, XXIV–XXVI.

³⁷ *Jonas aurelianensis episcopus Opusculum De institutione regia*, [w:] PL, t. 106, cap. IV, kol. 290–291: *Regale ministerium specialiter est populum Dei gubernare et regere cum aequitate et iustitia, et ut pacem et concordiam habeant studere*.

³⁸ Ibidem, kol. 290.

³⁹ Ibidem, cap. III, kol. 287.

⁴⁰ Ibidem, kol. 288. O sprawiedliwości pisał: *Ecce quantum iustitia regis saeculo valeat intuitibus perspicue patet: pax populorum est, tutamentum patriae, immunitas plebis, munimentum gentis, cura languorum, gaudium hominum...*, ibidem, kol. 289.

ciola Chrystusowego⁴¹. Od czasu ukorzenia się Ludwika Pobożnego w Soissons w 833 r. wzorzec *David rex et propheta*⁴² zastąpiono wzorcem Dawida penitenta, coraz częściej odwołując się zresztą także do przykładu cesarza Teodozjusza I⁴³. Władca, który przyznawał się do popełnienia grzechu i gotów był za to odpokutować, czyli, jak trafnie ujmował to H.H. Anton, korząc się, zapewniał sobie monarsze wywyższenie⁴⁴, stawał się ideałem widzianym w pełnej krasie. *Humilitas* była bowiem najbardziej wzniosłą cechą każdego chrześcijanina⁴⁵. Pokora i gotowość do odbycia pokuty stawały się więc cechami nie tylko króla idealnego, lecz także króla wybrańca⁴⁶. Ćwierć wieku później Seduliusz Szkot, objaśniając znaczenie słowa *rex*, przywoływał inną definicję od tej, którą proponował Izydor z Sewilli⁴⁷, a obok pobożności wskazywał na królewską mądrość (*Rex pius et sapiens*), którą monarcha miał się kierować we własnym postępowaniu oraz w stosunku do najbliższych i poddanych⁴⁸.

Abbon z Fleury⁴⁹ pod koniec X w. twierdził, że król *unusquique infra sui regni fines imperium Christianum pietate exsequitur*⁵⁰. Był to pogląd, który – moim przynajmniej zdaniem⁵¹ – po latach znajdzie rozwinięcie w doktrynie państwa

⁴¹ Ibidem, kol. 290–291.

⁴² Wcześniej papież Stefan II nazywał Pepina III *novus Moyses* oraz *perfulgidus David*, zob. M.J. Enright, *Iona, Tara, and Soissons*, s. 130.

⁴³ H.H. Anton, *Fürstenspiegel*, s. 423 nn., 442 nn.; zob. także H. Steger, *David rex et propheta*, Nürnberg 1961; R. Michałowski, *Podstawy religijnej monarchii we wczesnym średniowieczu zachodnioeuropejskim. Próba typologii*, „Kwartalnik Historyczny” 1998, 105. Przykład Teodozjusza przywoływał św. Augustyn, zob. *De civitate Dei*, lib. V, 26.

⁴⁴ H.H. Anton, *Fürstenspiegel*, s. 404–419.

⁴⁵ Nie tylko w państwie Franków. To samo podejście charakteryzowało władców niemieckich, poczynając od Henryka I, zob. G. Althoff, *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003, s. 106–129. *Humilitas* i *clementia* należały do głównych cnót królewskich w czasach ottońskich, pierwsza odnosiła się do rządów, druga do ludzi. W czasach Staufów *clementia* zostanie zastąpiona sprawiedliwością traktowaną jako wolna od pobłażliwości i stanie się główną cnotą władcy, zob. G. Althoff, *Ottonowie. Władza królewska bez państwa*, tł. M. Tycner-Wolicka, Warszawa 2009, s. 182–183. Do tego samego wzorca odwoła się Grzegorz VII w swym sporze z Henrykiem IV, zob. *Das Register Gregors VII*, wyd. E. Caspar, [w:] *MGH Epistolae selectae*, t. 2, fasc. 1, Berlin 1920, lib. IV, nr 2.

⁴⁶ H.H. Anton, *Fürstenspiegel*, s. 426 nn.

⁴⁷ *Sedulii Scoti De rectoribus Christianis ad Carolum Magnum vel Ludovicum Pium*, [w:] PL, t. 103, Paryż 1864: *Rex enim a regendo vocatur* (cap. II, kol. 295); ale tak samo, jak Izydor pisał: *Rex erit, qui recte faciet, qui non faciet, non erit* (cap. II, kol. 296).

⁴⁸ Ibidem, cap. IV–V, kol. 298–300. Inne cechy wymieniał w cap. XVII, kol. 324. Wyróżnił także *utilitas*, cap. II, kol. 296, cap. IV, kol. 298. W innym miejscu: *Rex justus et pacificus*, cap. IX, kol. 307.

⁴⁹ Podobnie jak Seduliusz Szkot pisał *rex a regendo*, zob. *Collectio Canonum*, cap. IX, kol. 482.

⁵⁰ Ibidem. Zob. np. C. Morris, *Monarchia papieska. Dzieje Kościoła zachodniego w latach 1050–1250*, tł. A. Bugaj, Kęty 2015, s. 45–46.

⁵¹ Dodajmy jednak, że np. J. Baszkiewicz ani w *Państwie suwerennym w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964, ani w *Myśli politycznej wieków średnich*, Poznań

suwerennego. W następnym stuleciu Piotr Damiani do zwalczania grzechów dołożył zwalczanie symonii⁵², Helgaldus z Fleury króla jałmużnika przy okazji wyróżniającego się skromnością⁵³, u Raula Glabera pojawi się królewskie wykształcenie⁵⁴, a w XII wieku Suger z Saint-Denis wspomni o uprzejmości⁵⁵. W tym samym XII wieku w coraz bardziej zdecydowany sposób zaczęto kłaść nacisk na monarsze przygotowanie intelektualne. Pojawia się określenia *rex eruditus*, *litteris peritus* (obeznany z pismem)⁵⁶. I przeciwnie, zaczęto także zwracać uwagę na niepiśmienność władcy (*rex idiota*)⁵⁷. Władca wykształcony, władający sztuką pisania⁵⁸, urastał do roli wzorca, a jego przeciwieństwo uważane było za antywzór⁵⁹. Wilhelm z Malmesbury pisał: *rex illiteratus, asinus*

1998, cytowanej opinii Abbona z Fleury nie bierze pod uwagę.

⁵² Piotr Damiani, *Liber Gratissimus*, [w:] MGH, *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII.*, t. I, wyd. L. de Heineman, Hannoverae 1891, s. 71: *Post Deum siquidem ipse nos ex insatiabilis ore draconis eripuit, ipse symoniace heresoes ut revera multicapis hydrae omnia capita divinae virtutis macrone truncavit.*

⁵³ W jego *Epitome sue vita regis Roberti Pii*, zob. C. Carozzi, *La vie du roi Robert par Helgald de Fleury: historiographie et hagiographie*, [w:] *L'historiographie en Occident du V^e au XV^e siècle. Actes du congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur. Tours 10–12 juin 1977*, „Annales de Bretagne et des pays de l'ouest” 1980, 87, nr 2, s. 228–230.

⁵⁴ Rodolphi Glabri cluniacensis monachii *Historiarum sui temporis libri quinque*, [w:] PL, t. 142, Paryż 1853, lib. II, cap. I, kol. 629: *artium etiam litterarum studiis plurimum eruditum; prudens atque eruditus; rex sapienter.*

⁵⁵ *Ex vita Ludovici VI francorum regis Sugerio*, wyd. A. Molinier, [w:] MGH *Scriptorum*, t. 26, Hannoverae 1882, s. 49.

⁵⁶ Poza przyp. 48 i 54 tej pracy, zob. Hugonis de S. Maria monachi floriacensis *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*, [w:] PL, t. 163, Paryż 1893, lib. I, cap. VI, kol. 948: *litteris eruditum*; ibidem, kol. 949: *sapientiae dux es et sapientium emandator*; Wipo, *Tetralogus*, [w:] MGH *Scriptorum*, t. XI, Hannoverae 1854, s. 250, w. 159–163.

⁵⁷ Np. *Chronicon Novaliciense*, wyd. L.C. Bethmann, [w:] MGH *Scriptorum*, t. VII, Hannoverae 1846, *Appendix*, s. 128: *Defuncto quoque Heinricho, Chuonradus per omnia litterarum inscius atque idiota regnum arripuit Longobardorum.*

⁵⁸ O tym, jak to interpretować, interesująco pisze A. Adamska, *Słowo władzy i władza słowa. Język polskich dokumentów monarszych doby średniowiecza*, [w:] A. Marzec, M. Wilamowski (red.), *Król w Polsce XIV i XV wiek*, Kraków 2006, s. 77–78; eadem, *Średniowiecze na nowo odczytane. O badaniach nad kulturą pisma*, „Roczniki Historyczne” 1999, 65, s. 129–154.

⁵⁹ Zob. I. Caiazzo, *Rex illiteratus est quasi asinus coronati. I laici e la filosofia nel secolo XII*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 2016, 63, nr 2, s. 347–380; M.A. Rodríguez de la Peña, *The „Wise King” Topos in Context. Royal literacy and political theology in medieval western Europe (c. 1000–1200)*, [w:] E. Woodacre, L.H.S. Dean, CH. Jones, R.E. Martin, Z.E. Tohr (red.), *The Routledge History of Monarchy*, Abingdon, Oxon 2019; idem, *Rex scholaribus impendebant: The King's Image as Patron of Learning in Thirteenth Century French and Spanish Chronicles: A comparative Approach*, „The Medieval History Journal” 2002, 5, nr 1, s. 21–36; K. Ożóg, „*Rex illiteratus est quasi asinus coronatus*” – narodziny średniowiecznego ideału władcy wykształconego, [w:] H. Manikowska, A. Bartoszewicz, W. Falkowski (red.), *Aetas media, aetas moderna. Studia ofiarowane prof. Henrykowi Samsonowiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 2000, s. 699–712; idem, „*Rex illiteratus quasi asinus coronatus*”. *Ideal władcy wykształconego*

*coronatus*⁶⁰, Jan z Salisbury: *rex illiteratus est quasi asinus coronatus*⁶¹, Giraldo di Barri: *princeps illiterati tanquam asini censentur coronati*⁶², a Bernard z Clairvaux najbardziej dosadnie: „głupi król na tronie, to jak małpa na dachu” (*simia in tecto, rex fatuus in solio sedens*)⁶³. U schyłku XIV w. Bartłomiej z Jasła, odwołując się do listu Piotra z Rawenny, stwierdzał, że niewykształcony władca jest jak okręt bez sternika i ptak bez skrzydeł⁶⁴. Jeśli zaś król nie jest wykształcony, wymagano, żeby przynajmniej brał sobie do serca *consilia litteratorum* (Jan z Salisbury)⁶⁵. Pod koniec XIII w. Piotr Jan Olivi, idąc tym tropem, napisze, że władca może popełniać niewielkie błędy, a nawet oszustwa, dopóty, dopóki w ważnych sprawach daje posłuch radom licznych i zacnych poddanych⁶⁶. O radach „mądrych i zacnych mężów”, którzy mogą zastąpić braki władcy, pisał także Idzi Rzymianin⁶⁷. Nie zmieniło się to do końca średniowiecza, skoro o doświadczonych i mądrych doradcach pisał także Filip Commynes w swych *Memoires*.

W XII w. pojawiały się nowe dystynkcje władcy idealnego: Suger kazał królowi zwalczać tych, którzy łamią pokój, ponieważ są tyranami. W bulli kanonicznej Henryka II z 1145 r. znalazła się pochwała jego czystości, a Idzi z Paryża postulował powściągliwość w jedzeniu i piciu. Hugon od św. Wiktora nie mówił wprawdzie o wykształceniu, ale podkreślał kierowanie się rozumem⁶⁸.

w średniowiecznej Europie. *Zarys problemu*, [w:] K. Ruchniewicz, J. Tyszkiewicz, W. Wrzesiński (red.), *Przełomy w historii. XVI Powszechny Zjazd Historyków Polskich, Wrocław 15–18 września 1999 roku. Pamiętnik*, t. 2, cz. 1, Toruń 2000, s. 82–96.

⁶⁰ *Guglielmo di Malmesbury, Gesta Regum Anglorum*, V, 390, wyd. R.A.B. Mynors, R.M. Thomson, M. Winterbottom, Oxford 1998, s. 710.

⁶¹ *Joannis Saresberiensis Polycraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, [w:] PL, t. 199, Paryż 1855, IV, 6.

⁶² Giraldo di Barri, *De Principis Instructione Liber*, wyd. G.F. Warner, London 1895, s. 5.

⁶³ *De consideratione*, [w:] PL, t. 182, kol. 750. Wincenty z Beauvais w *De morali principis institutione* przywołał nie tylko formułkę Bernarda z Clairvaux, lecz również Jana z Salisbury, zob. A. Fijałkowski, *Puer eruditus. Idee edukacyjne Wincentego z Beauvais (ok. 1194–1264)*, Warszawa 2001, s. 173. Warto zwrócić uwagę także na opinię Gotfryda z Viterbo, *Memoria seculorum*, MGH, SS, 22, s. 103: władca powinien być obeznany z filozofią, gdy jest nieukiem, nie panuje.

⁶⁴ *Bartholomeus de Jaslo Oratio prima de restauratione Studii*, [w:] E. Jung-Palczewska (red.), *Prima verba. Krakowskie mowy uniwersyteckie*, Łódź 2000, s. 22: *Princeps enim et similiter quilibet rector sine litteris est navis sine remige et volucris sine pennis*. Na temat polskiego wątku rozważań o idealnym władcy i tyranie, zob. m.in. K. Ozóg, *Król w refleksji uczonych polskich XV wieku*, [w:] *Król w Polsce XIV i XV wieku*, s. 7–37 oraz inne prace tego historyka.

⁶⁵ *Polycraticus*, IV, 6. Zob. np. M. Boczar, *Człowiek i wspólnota. Filozofia moralna, społeczna i polityczna Jana z Salisbury*, Warszawa 1987, s. 147.

⁶⁶ *De renunciatione papae*, [w:] *Archiwum franciscanum historicum*, XI–XII, 1918–1919, s. 354–355.

⁶⁷ *De regimine principum*, 3,2,5; 3, 2, 4; 3, 2,17.

⁶⁸ *De institutione novitiorum*, [w:] PL, t. 176, Paryż 1854, kol. 925–952. Są jednak nadal, bo inaczej być nie mogło, akcentowane powszechnie już zaaprobowane poglądy, np. *Richardi a Sancto Victore, In Apocalypsim Joannis, libri septem*, [w:] idem, *Opera omnia*, PL, t. 196, Paryż 1880,

W tym samym wieku Jan z Salisbury zaproponował bardzo przemyślany, rozbudowany i zasługujący na szczególną uwagę obraz władcy (Jan używa określenia *princeps*) idealnego i tyrana⁶⁹. Jego zdaniem, władca *legibus servit, et justitiae et juris famulus est*⁷⁰. Zajmuje się sprawami całego społeczeństwa. To *princeps potestas publica, et in terris quaedam divine majestatis imago*⁷¹. Dbą o *reipublicae utilitatem*, interes poddanych jest dla niego ważniejszy od własnego, ponieważ służąc poddanym, wiernie służy Bogu⁷², mało tego, *pugnat pro legibus et populi libertate*⁷³ – był to, zauważmy, nieprawdopodobnie istotny wymóg stawiany władcom wynikający z katolickiego profilu Jana. I, oczywiście, władca musi sprawować sądy z umiarem⁷⁴. Wreszcie, co także oddawało istotę Janowego spojrzenia na świat: *princeps sacerdoti quidem minister*, ponieważ miecz znajduje się *de manu Ecclesiae*. Z tego względu łatwo zrozumieć, że Konstantyn Wielki i Teodozjusz I stali się dla niego przykładami monarchów godnych naśladowania⁷⁵. Niełatwe obowiązki, które Jan nakładał na idealnych władców, miały przeciwwagę. *Princeps* był bowiem zarazem lekarzem poddanych (*errores eorum medicinaliter corrigit*), który może stosować zarówno środki łagodne, jak bardziej drastyczne⁷⁶. Nagrodą dla idealnego władcy było, rzecz jasna, zbawienie, ale jeśli okaże się tego godnym, może mu się jednocześnie dobrze powodzić w życiu doczesnym⁷⁷. Obok wskazanych już wzorców Jan z Salisbury przywołał także cesarza Trajana, tym razem władcę pogańskiego, wymieniając charakteryzujące go cechy. Trajan swą sławę traktował z umiarem, opiekował się poddanymi, *immunitates civitatibus largiens, relaxans tributa provinciis*, był *carus omnibus, qui in solius virtutis cultu, regni constituit majestatem*⁷⁸.

cap. II, kol. 697: *princeps regum terrae, id est regnum qui in terra sunt; homines teneant justitiam; Princeps debet subjectis sibi contra rapaces homines defensionem*.

⁶⁹ Wykorzystał to później, podobnie jak „Politykę” Arystotelesa, Robert Grosseteste w traktacie (choć F.S. Stevenson nazywał to dzieło „brozurą” [„pamphlet”]) *De principatu et tyrannidis*, zob. np. Je.V. Kalmykova, *Nizłożenie gosudarja: mjateż ili vassal'nyj dolg poddannyh?*, [w:] N.A. Chačaturjan et al. (red.), *Vlast', obščestvo, individ v srednevekovoj Evrope*, Moskva 2008, s. 332–333.

⁷⁰ *Polycraticus*, III, 15; IV, 1, 2, 8, 10–11.

⁷¹ *Ibidem*, IV, 1; VI, 25; VIII, 17.

⁷² *Ibidem*, IV, 7. Nic więc dziwnego, że musi unikać pychy, modląc się, żeby go nie dopadła; *ibidem*.

⁷³ *Ibidem*, VIII, 17, 22.

⁷⁴ *Ibidem*, IV, 2; VIII, 22.

⁷⁵ *Ibidem*, IV, 3, wymienia także Justyniana i Leona (IV, 6); innym wzorcem dla władców był Gedeon (VIII, 22).

⁷⁶ *Ibidem*, IV, 8.

⁷⁷ *Ibidem*, IV, 10.

⁷⁸ *Ibidem*, V, 8.

W XIII w. powtarzano znane już powinności władcy idealnego (np. Wincenty z Beauvais, *De eruditione filiorum regum*⁷⁹, Wilhelm Perault, *De morali principis institutione*, Gilbert z Tournai, *Eruditio regum et principum*), ale spośród pisarzy politycznych⁸⁰ trzeba koniecznie wyróżnić Henryka Bractona. Nieco przesuwając akcenty z wczesnośredniowiecznego widzenia monarchy z perspektywy teologicznej, dodatkowo zaproponował spojrzenie jurydyczne. Twierdził, że *rex*, który był *dei minister et vicarius*⁸¹, nie podlegał ludziom, lecz Bogu i prawom (*sed deo et sub lege*), ponieważ to prawo tworzyło króla (*quia lex facit regem*)⁸². Przesunięcie akcentu nie oznaczało, rzecz jasna, odwrócenie proporcji, Bracton pisał bowiem: *auctor iustitiae est deus*⁸³.

Nieco później Tomasz z Akwinu twierdził, że władca ma być dla poddanych tym, kim sternik (*gubernator*) dla okrętu, który doprowadza go *ad portum salutis*, czyli do życia wiecznego, oraz tym, kim pasterz dla stada⁸⁴. Król to także, zdaniem Akwinaty, *pater familias*⁸⁵. Musi troszczyć się o *bonum commune*, ponie-

⁷⁹ W jego przypadku mamy do czynienia z niemal całym katalogiem wcześniej przywoływanych cech, warto jednak dodać, że zdaniem Wincentego z Beauvais władca idealny powinien być jak Trójca Św., powinny go charakteryzować *potestas* (jak Boga Ojca), *sapientia* (jak Syna) i *bonitas* (jak Ducha Św.), zob. A. Fijałkowski, *Puer eruditus*, s. 176.

⁸⁰ Celowo używam tego określenia, które w XIX w. pojawiło się w rozważaniach S. Tarnowskiego, ponieważ lepiej i zgrabniej oddaje istotę rzeczy od używanych w literaturze „myśliciel polityczny” lub „teoretyk polityczny/polityki”.

⁸¹ Henrici de Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, wyd. G.E. Woodbine (korzystam z Harvard Law School Library – Bracton Online), t. II, f. 107 b (także z dodaniem – *in terra*), f. 2, f. 6.

⁸² Ibidem, f. 6. Król stał wprawdzie ponad prawem (nikt nie mógł go sądzić i nikomu nie podlegał), ale jego niesprawiedliwość sprowadzała karę Bożą. Skoro sprawował swą godność *quasi vice Dei* (ibidem, f. 2), musiał podlegać prawu (*scil.* musiał przestrzegać prawa), ponieważ Chrystus także podporządkował się wymaganiom stawianym przez prawo. Jako *servus legis* władca nie mógł być jednocześnie *dominus legis*. Zob. B. Tierney, *Bracton on Government*, „Speculum” 1963, 38, s. 295–317; B. Szlachta, *Henry de Bracton jako filozof prawa i myśliciel polityczny*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Politycznej” 2000, 45, s. 126, 124; idem, *Henryk Bracton i Robert Grosseteste czyli o prawie i woli władców*, [w:] idem, *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*, Kraków 2001, s. 152–162.

⁸³ Henrici de Bracton, *De legibus*, f. 2 b.

⁸⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, tł. i komentarz M. Matyszkiewicz, Kraków 2006 (z tekstem łacińskim *De regno* – dalej w przypisach w ten sposób oznaczam to dzieło), 1. 2; 15. 2; 3. 2; 2. 2. Pomijam kwestię sporów o autorstwo Tomasza oraz ilościowego udziału Ptolemeusza z Lukki jako kończącego dzieło, zob. np. M. Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, München 1920, s. 216 nn. Bardzo wiele poglądów Akwinaty na istotę powinności monarszych przejął w późnym średniowieczu Jan Fortescue, zob. B. Szlachta, *Jan Fortescue, czyli o regalno-politycznym ustroju Anglii*, [w:] idem, *Monarchia prawa*, s. 269 nn.; idem, *Wola a wolność (głównie prawodawcy). O pewnym aspekcie badań myśli politycznej późnych wieków średnich*, [w:] idem, *Szkice z historii myśli politycznej*, Kraków 2014, s. 56 nn.

⁸⁵ *De regno*, 2. 5.

waż dopiero wówczas jego rządy są słuszne i sprawiedliwe. W przeciwnym razie, gdy chodzi wyłącznie o *bonum privatum*, rządy są niesprawiedliwe i występne (*perversum*)⁸⁶. Monarcha musi starać się o coś więcej: jego zadanie polega także na prowadzeniu poddanych do życia w cnocie⁸⁷. Król jest podporządkowany nie tylko papieżowi⁸⁸ (wprawdzie nie był to pogląd nowy sam w sobie, tym razem jednak pojawił się w innym kontekście), ale również kapłanom⁸⁹. W swym królestwie ma być tym, czym w ciele dusza i kim jest Bóg w świecie (*ut sit in regno sicut in corpore anima et sicut Deus in mundo*), a *populum gubernando* jako *minister* (św. Tomasz nie używa słowa *servus*) *Dei* powinien się spodziewać nagrody od Boga, ponieważ *minister pro suo ministerio praemium expectat a domino*⁹⁰. Największą dlań nagrodą będzie *aeternam mercedem*⁹¹. Poza tym *Doctor angelicus* podkreślał, że chociaż *princeps legibus solutus est*, pozostaje odpowiedzialny przed Bogiem: *Unde quantum ad Dei iudicium princeps non est solutus a lege...*⁹².

Król francuski Ludwik IX na łożu śmierci podyktował wytyczne dla syna (oryginał zaginął, tekst znany z manuskryptu *Noster*). Oprócz spraw znanych wymieniał: bezgraniczną miłość do Boga i cześć dla Najświętszego Sakramentu, unikanie grzechów śmiertelnych i towarzystwa złych ludzi, znoszenie cierpień, troskę o pokój zamiast toczenia wojen. Były to cechy, które charakteryzowały jego samego, o czym łatwo się przekonać, czytając teksty mu poświęcone (np. bulla kanonizacyjna *Gloria laus* Bonifacego VIII i jego kazanie *Rex pacificus magnificatus est*⁹³), w których pojawiają się określenia: *rex pacificus, iustus, pius, magnus, christianissimus, amicus Dei, rex sanctus*. W „zwierciadłach książęcych” z XIII w. pojawił się z kolei, jak pisze J. Baszkiewicz, „rozwinęty pogląd o królu-ustawodawcy; wpływu filozofii arystotelesowskiej (głównie poprzez Tomasza z Akwinu) łatwo się tu doszukać. Prawo i dla tych pisarzy – to prawo stanowione, prawo królewskie”⁹⁴. Zwróćmy uwagę na jeszcze jedną opinię, o wydzwiku zdecydowanie moralnym, którą wprawdzie zawsze podkreślano, ale tym razem⁹⁵ została wyrażona w pięknej, chociaż lakonicznej formie: *Pie vixit, pie obiit*. Była

⁸⁶ Ibidem, 2. 2; 2. 4.

⁸⁷ Ibidem, 15. 3–4.

⁸⁸ Ibidem, 15. 4.

⁸⁹ Ibidem, 15. 4. 1.

⁹⁰ Ibidem, 13. 4; 9. 2.

⁹¹ Ibidem, 9. 2. 1.

⁹² *Sancti Thomae de Aquino Summa Theologiae* (korzystam z www.corpusthomaticum.com), I–II, q. 96, a. 5, ad 3.

⁹³ Zob. M.C. Gaposchkin, *Boniface VIII, Philip the Fair, and the sanctity of Louis IX*, „Journal of Medieval History” 2003, 29, s. 3–4, 11–13.

⁹⁴ J. Baszkiewicz, *Państwo suwerenne*, s. 278–282 (cyt. s. 278).

⁹⁵ Zastrzegam jednak, że nie sposób, przynajmniej dla potrzeb tego tekstu, sprawdzić, czy w takiej samej bądź zbliżonej formie nie wyrażono jej już wcześniej.

podsumowaniem krótkiej wzmianki o rządach Karola Wielkiego, która wyszła spod pióra anonimowego autora (najprawdopodobniej okres po połowie siódmej dekady XIII wieku)⁹⁶.

Z dotychczasowym modelem w dość kategorię zrywał Piotr Dubois. W dziele *De recuperatione Terre Sancte*, które powstało w pierwszej dekadzie XIV w., pisał wprawdzie, że każdy monarcha powinien być *magnificus, magnanimus, magna donore debet*, dzielny, mądry oraz rozumny i nieszukający osobistych korzyści⁹⁷, lecz zarazem wskazywał nowe wymagania. Władca i jego następca (*filium primogenitum*) powinni zawsze pozostawać we własnym królestwie, *ut vacent regimini regni, liberorum procreationi, educationi et doctrine*⁹⁸. W imieniu monarchy wojsku mieli przewodzić najbardziej wierni dowódcy, ewentualnie pozostali synowie lub bracia królewscy⁹⁹. Z pewnością na specjalne wyróżnienie zasługuje Dante Alighieri, którego zainteresowania polityką są powszechnie znane. Genialny poeta najpierw twierdził, że monarcha jest władcą, którego rola sprowadza się do okiełznania narodu w ten sam sposób, jak czyni to jeździec, który okiełzuje konia, zakładając mu uzdę¹⁰⁰. A nieco później w *De monarchia* pisał o władcy, który *minister omnium proculdubio habendus est*¹⁰¹.

Marsyliusz z Padwy, który w swym „Obrońcy pokoju” przyjmował charakterystykę ustrojów państwowych od Arystotelesa¹⁰², monarchię królewską uznawał za być może najdoskonalszy z systemów politycznych, jakie kiedykolwiek

⁹⁶ *Appendice*, s. 103–104.

⁹⁷ Pierre Dubois, *O odzyskaniu Ziemi Świętej. Traktat o krucjacie i pokoju*, wstęp, tłumaczenie i komentarz M. Satora, Zabrze–Tarnowskie Góry 2017, s. 126, 137, 129.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 139, także, s. 128–129.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 128–129. O Piotrze Dubois, zob. np. O.G. Oexle, *Utopisches Denken im Mittelalter: Pierre Dubois*, „Historische Zeitschrift” 1977, 224, s. 293–329; J. Grzeszczak, *Ad Terre Sancte recuperationem, czyli o tym, jak przezwyciężyć kryzys krucjat. Propozycja Piotra Dubois*, [w:] T. Gałuszka OP, T. Graff, bp G. Ryś (red.), *Ecclesia semper reformanda. Kryzysy i reformy średniowiecznego Kościoła*, Kraków 2013, s. 81–96; M. Satora, *Wprowadzenie*, [w:] Pierre Dubois, *O odzyskaniu Ziemi Świętej*, s. 7–50 (tam dalsza literatura).

¹⁰⁰ Dante Alighieri, *Il convivio*, [w:] *Opere minori*, a cura di A. Del Monte, Milano 1960, IV, 4, 9. W tegoż, *Boskiej Komedii*, tł. E. Porębowicz, Warszawa 1990, *Czyścić*, VI, w. 8895: „Cóż, że ci [Italo – J.N.] uzdę krótko przykrojoną / Włożył Justynian, gdy lęk siodła pusty: / Bez tego mniej byś była powstydzoną! / Ludu, coś winien czcić boże dopusty, / Było-ć utrzymać na siodle cesarza, / Pomniszli, co rzekł Bóg Chrystusa usta? / Patrz, jak się krąbrna stała bestia wraża, / Odkąd ująłeś ręką za jej wodze, / Ale jej w lędźwie nikt kolca nie wraża.”

¹⁰¹ *Idem*, *De monarchia*, [w:] *Opere minori*, t. 2, a cura di P.V. Mengaldo et al., Milano–Napoli 1979, I, 12, 12. Zdaniem B. Łapickiego, *Ideologia rzymska*, s. 56, 58, Dante nie miał na myśli obowiązku prawnego wobec poddanych, lecz obowiązku monarchy wobec Boga.

¹⁰² Marsilii de Padua, *Defensor pacis*, wyd. R. Scholz, [w:] MGH *Fontes Iuris Germanici Antiqui in usum Scholarum, separatim editi*, Hannover 1933, Diccio I, cap. 8, § 2, s. 37. Literatura o Marsyliuszu, podobnie jak o innych najwybitniejszych pisarzach politycznych średniowiecza, jest ogromna, dlatego przywołuję jedynie tytułem przykładu: A. Wójtowicz, *Modele władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977, rozdz. III.

wiek istniały¹⁰³. Opowiadał się także za monarchią dziedziczną, argumentując, że władca, który w ten sposób obejmuje rządy, będzie dbał o państwo jak o swą własność¹⁰⁴. Dopowiedzmy też od razu, że w ogóle w swym dziele nagminnie używał określenia *pars principans*. Władca, zgodnie z autorytetem, miał nakazywać to, co słuszne, i zabraniać tego, co złe. W związku z tym powinien nagradzać wszystkich poddanych, którzy na nagrodę zasłużą, oraz karać łamiących prawo. Takie postępowanie, zdaniem Marsyliusza, zabezpieczało państwo przed niesprawiedliwością. W swych wywodach, podobnie jak wcześniej Jan z Salisbury, odwoływał się do porównania rządzącego z lekarzem¹⁰⁵. Władca musiał zatem ochraniać dobro wspólne i temu dobru służyć¹⁰⁶, czyniąc to zresztą za zgodą swoich poddanych¹⁰⁷.

Analizując „Politykę” Arystotelesa, Wilhelm Ockham szerzej potraktował wniosek, do którego doszedł Marsyliusz. Podkreślał, że najlepszą formą rządów w Kościele i w państwie jest monarchia¹⁰⁸. Monarcha nie jest związany prawami ludzkimi, ale musi się liczyć z Prawem Boskim, prawem natury i dobrem powszechnym. Systemem rządów jest więc *principatus moderatus*, w którym władca dzierży stery *propter utilitatem subiectorum*¹⁰⁹. Poza tym rządzi *propter commune bonum et non principaliter propter propiam voluntatem et conferens*¹¹⁰, jednocześnie musi także karać występnych poddanych¹¹¹. Zarazem jednak – to istotna uwaga – rządzi na podstawie umowy zawartej z poddanymi¹¹².

Natomiast Bartolus de Saxoferrato był tradycyjny w poglądach na temat pożądanych cech monarchy. W swych licznych dziełach wskazywał na pokój i zgodę,

¹⁰³ *Defensor pacis*, I, cap. 9, § 5.

¹⁰⁴ Ibidem, I, cap. 16, § 1, w dalszych fragmentach przywoływał inne argumenty służące udowodnieniu tezy o znaczeniu monarchii dziedzicznej.

¹⁰⁵ Ibidem, I, cap. 15, § 11.

¹⁰⁶ Ibidem, I, cap. 8, § 3; I, cap. 15, § 13.

¹⁰⁷ Ibidem, I, cap. 8, § 3.

¹⁰⁸ *Dialogus. Latin Text and English Translation*, wyd. J. Kilcullen, A.S. McGrade (<http://bric3.britac.ac.uk/ockdial.html>), III, 1, 2; 2, 20–21; 2, 1: *Unius autem regni est unus rex, qui omnibus preest*. Dodajmy, że jednocześnie Ockham dość sceptycznie się odnosił do idei koncyliaryzmu: ibidem, 1, 3–4. Zob. J. Kilcullen, *The Political Writings*, [w:] P.V. Spade (red.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge 2006, s. 315.

¹⁰⁹ William Ockham, *Breviloquium de Principatu Tyrannico*, [w:] idem, *Opera politica*, t. IV, wyd. H.S. Offler, Oxford 1995, 2, 5; idem, *Dialogus* III, 2, 6 (*pro utilitate communi*). B. Łapicki, *Ideologia rzymska*, s. 125, twierdzi, że Ockham zapożyczał się u Cyserona: *summus vir*, który jako *princeps civitatis* staje na czele państwa w charakterze jego sternika – *rector rei publicae*.

¹¹⁰ *Dialogus* III, 2, 6; idem, *Octo questiones de potestate papae*, [w:] *Opera politica*, t. I, wyd. H.S. Offler, Manchester 1974, III, 4.

¹¹¹ *Octo questiones*, III, 5.

¹¹² *Breviloquium*, IV, 13.

dbałość o dobro powszechne i publiczny pożytek, na poszanowanie praw oraz na szacunek do zawieranych układów¹¹³.

Jego „brilliant pupil”¹¹⁴, Baldus de Ubaldis, łączył wiele wątków, a prawnicza biegłość pozwalała mu tworzyć interesujące konstrukcje. Król to nie tylko *vica-rius dei*, dla swych poddanych jest bowiem także *corporalis deus*, poza tym *in regno suo libere potest omnia*¹¹⁵. Interpretując *Digesta Iustiniani* I, 3. 2., wyjaśniał królewską funkcję kreowania prawa. Monarcha jako *inventio et donum dei* dany poddanym jest jednocześnie *lex animata* i – przekonywał Baldus – dopóki trwa, jego poddani mogą spać spokojnie¹¹⁶. Wszystko to zatem oznaczało, że władza króla pochodzi od Boga, a elekcja dokonana przez poddanych (to efekt często podkreślanej przez Ubaldisa roli odgrywanej przez *ius gentium*) jest zadeklarowaną wolą Boga¹¹⁷. Po elekcji powodowało to, że król, jak stwierdza J. Canning, „is a purely theocratic monarch”¹¹⁸. Natomiast z praktycznego punktu widzenia władca miał obowiązek dbać o *utilitas publica*, o zachowanie prawa i musiał szanować koronę (*iura regni sui conservare et honorem corone*)¹¹⁹.

Wprawdzie jeszcze w drugiej połowie XIV w. Jan Wiklef mówił o moralnym przykładzie, który władca powinien dawać poddanym¹²⁰, ale w końcu następnego stulecia Filip Commynes, chociaż nie unikał podkreślania roli Opatrzności i cnoty, stwierdził, że dla władcy celem samym w sobie powinny być rządy skuteczne. Jeszcze dalej szły anonimowe „Rady Kallimacha”, w których twierdzono, że można pozbywać się niewygodnych poddanych, bo jest to „obyczaj wielkich władców”.

2.

Słowo „tyran” początkowo nie miało dla Greków pejoratywnych konotacji, oznaczało po prostu wodza¹²¹. Dla późniejszych mędrców starożytności tyran to

¹¹³ J. Baszkiewicz, *Dominium mundi w poglądach politycznych Bartolusa*, [w:] idem, *Państwo. Rewolucja. Kultura polityczna*, wstęp napisał i przygotował do druku H. Olszewski, Poznań 2009, s. 154, 156.

¹¹⁴ J. Dove Wilson, *Baldus de Ubaldis*, „Yale Law Journal” 1902, 12, s. 14.

¹¹⁵ J. Canning, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge 2002, Appendix I, s. 267.

¹¹⁶ *Ego dormio et cor meum, id est rex meus, vigilat*, zob. ibidem, Appendix I, s. 267.

¹¹⁷ *Omnis rex aut immediate a deo eligitur, aut ab electoribus inspiciente deo*; zob. ibidem, Appendix I, s. 267.

¹¹⁸ Ibidem, s. 214.

¹¹⁹ Ibidem, Appendix I, s. 268, także przyp. 43, s. 219.

¹²⁰ S. Lahey, *Toleration in the Theology and Social Thought of John Wyclif*, [w:] C.J. Nederman, J.C. Laursen (red.), *Difference and Dissent: Theologies of Tolerance in Medieval and Early Modern Europe*, Lanham 1996, s. 49. Jednocześnie jednak Jan Wiklef twierdził, że władca, nawet jeśli działa niesprawiedliwie, musi być przez swych poddanych aprobowany, szczególnie zob. M. Wilks, *Wyclif. Political Ideas and Practice*, Oxford 2000, s. 78 nn.

¹²¹ Wiedział to również Jonasz z Orleanu, skoro pisał: *Antiqui autem omnes reges tyrannos vocabant*, dopiero, gdy odwrócili się od cnót królewskich, zaczęto tak nazywać władców niegodziwych (*De institutione regia*, cap. III, kol. 287).

athlios – nieszczęśnik. Nie czynił tego, co chciałby zrobić, lecz to, co mu się wydawało dobre. Tyran miał także chorą duszę, przy tym była to dusza bezbożna, odrzucał wszystkie ludzkie cechy, przemieniając się w wilka¹²². Arystoteles uznawał tyranie za najbardziej zwyrodniały system rządów, dodając, że tyran baczyl wyłącznie na własną korzyść, ciągle pożądal dla siebie bogactw¹²³. W starożytnym Rzymie tyranie nazywano rządy okrutne, pozbawiające poddanych wszelkiej wolności¹²⁴.

Jak wyglądało to w oczach chrześcijan? Inaczej w tradycji łacińskiej, inaczej bizantyjskiej, chociażby z tego powodu, że w kodyfikacji Justyniana nie występuje pojęcie tyrań-władcy. O tyranach mówi się w niej, odnosząc to do głębokiej przeszłości (*tyrannidis tempus*). Natomiast tyranem „współczesnym” jest wyłącznie najeźdźca lub uzurpator władzy na prowincji¹²⁵.

Święty Augustyn, jak wynikało to z jego koncepcji dwóch królestw, twierdził, idąc za tradycją Pawłową, że każdą władzę daje Bóg: raz powierza ją królom dobrym, innym razem złym¹²⁶. Każdy władca niesprawiedliwy był tyranem. Na niesprawiedliwe rządy jako wyznacznik władzy tyrań zwracał uwagę Grzegorz I Wielki, podkreślając jednocześnie, że tyranem jest ten władca, który rządzi *non jure*¹²⁷. Dla Izydora z Sewilli tyran to przeciwieństwo władcy idealnego, który jest „prawie/przypadkowym królem”, *crudelis, impius et immitis* (bezbożny i srogi), ale jednocześnie jest karą wymierzoną ludowi przez Boga za popełniane grzechy¹²⁸. To ostatnie stanie się w średniowieczu powszechną opinią¹²⁹. Podczas

¹²² R. Legutko, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013, s. 240–263, 348, 453–455.

¹²³ Arystoteles, *Polityka*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, III, 4, 1279 a; IV, 1295 a. Zob. np. D. Kuchar, *Obraz tyranii w Polityce Arystotelesa a tyrania Dionizjusza I*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr 3153, *Classica Wratislaviensis*, 29, Wrocław 2009, s. 61–71. Bardziej szczegółowo o tym problemie widzianym przez autorów starożytnych, zob. np. J. Miethke, *Tyrannenmord im späeren Mittelalter; Theorien über das Widerstandsrecht gegen unrechte Herrschaft in der Scholastik*, [w:] G. Beestermöller, H.-G. Justenhoven (red.), *Friedensethik im spätmittelalter; Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung*, Stuttgart 1999, s. 25–27; S.K. Brincat, „Death to tyrants”: the Political Philosophy of Tyrrannicidia – Part I, „Journal of International Political Theory” 2008, 4, nr 2, s. 214–215.

¹²⁴ B. Łapicki, *Ideologia rzymska*, s. 25.

¹²⁵ Ibidem, przyp. 132, s. 123.

¹²⁶ *De civitate Dei*, lib. IV, 33.

¹²⁷ *Sancti Gregorii Magni romani pontificis Moraliū libri, sive expositio in Librum B. Job*, [w:] PL, t. 75, Paryż 1902, lib. XII, cap. 38, 43.

¹²⁸ *Isidorus Etymologiarum*, kol. 344; I, 31; II, 29,7, kol. 149; W odniesieniu do duchownych, zob. idem, *Sententiarum*, lib. III, cap. 39, 2–3, kol. 709–710. Zob. np. J.-P. Roux, *Król. Mity i symbole*, tł. K. Marczevska, Warszawa 1998, s. 258.

¹²⁹ Np. *Hincmari archiepiscopi rhemensis Opuscula varia I. De regis persona et regio ministerio, ad Carolum Calvum regem*, [w:] PL, t. 125, Paryż 1852, cap. I, kol. 834 z odwołaniem się do J 34, 30, ale w takim tłumaczeniu, jakie znajdujemy u ks. J. Wujka. *Pismo Święte Starego i Nowego*

synodu paryskiego w 829 r. wydano orzeczenie, w którym twierdzono, że jeśli władca nie rządzi pobożnie, sprawiedliwie i miłosiernie, nie zasługuje na swój tytuł, stając się tym samym tyranem.

Było to oficjalne stanowisko episkopatu, nic więc dziwnego, że podobne poglądy znajdujemy u współczesnych biskupów. Agobard z Lyonu, Ebbo z Reims i Jesse z Amiens twierdzili, że jeśli król uchybia swym obowiązkom, staje się tyranem, którego trzeba obalić. Jonasz z Orleanu charakteryzował także cechy króla niegodziwego¹³⁰. Papież Mikołaj I (858–867), uważał, że tyran powinien być traktowany jak heretyk¹³¹. W XI w. Grzegorz VII stwierdził, że gdyby król zażądał zwołania synodu pod swoim przewodnictwem, stałby się tyranem¹³². Żyjący mniej więcej w tym samym czasie Anonim z Normandii (jeśli istotnie stamtąd pochodził) za tyrana uznawał takiego władcę, który postępuje jak starotestamentowy Ozjasz, czyli zajmuje miejsce przynależne kapłanom, za co biblijny władca został przez Boga pokarany trądem¹³³. Z tych samych czasów pochodzą rozważania Manegolda z Lautenbach, dla którego tyranem był ten, kto nie zarządzał w odpowiedni sposób państwem, gwałcił sprawiedliwość, zakłócał pokój, nie dbał o rozwój wiary¹³⁴.

Nieco później Honoriusz Augustodunensis (z Autun) wskazał Nemroda, którego w „Pseudoklementynach” utożsamiono z królem asyryjskim Ninusem¹³⁵, jako pierwszego w dziejach tyrana uzurpującego sobie władzę. Ci wszyscy, którzy go naśladują, są, zdaniem Honoriusza, tyranami rządzącymi niesprawiedliwie, okrutnie prześladując duchowieństwo i lud. Jan z Salisbury uważał, że tyrania jest

Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Poznań–Warszawa 1990, oddaje zupełnie inne znaczenie. Zob. też *De regis persona et regio ministerio*, cap. II, kol. 835: *De nomine regis, et quae sit felicitas populis sibi subjectis, si gratia Dei bonus rex super eos regnavit...*

¹³⁰ *De institutione regia*, cap. III, kol. 288.

¹³¹ W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, London 1970, s. 207–209, przyp. 2–3, s. 208.

¹³² *Das Register Gregors VII*, t. I, lib. II, nr 5, papież pisał do episkopatu francuskiego: *rex vester, qui non rex sed tyrannus dicendus est saudente diabolo caput et causa est* (cyt. s. 130).

¹³³ 2Krn, 26, 16–23; *Tractatus Eboracenses. IV De consecratione pontificum et regum*, wyd. H. Boehmer, [w:] *MGH Libelli de lite*, t. III, Hannoverae 1897, s. 666: *regnauerunt et non ex Deo, quoniam non reges, sed tiranni fuerunt et in spiritu maligno et contraria virtute venerunt*.

¹³⁴ *Manegoldi Ad Gebehardum liber*, wyd. K. Francke, [w:] *MGH Libelli de lite*, t. I, Hannoverae 1891, XXIX–XXX: *Neque enim populus ideo eum super se exaltat, ut liberam in se exercendae tyrannidis facultatem concedat, sed ut a tyrannide ceterorum et improbitate defendat* (s. 365), XLI, XLVII.

¹³⁵ *S. Clementis Romani Recognitiones Rufino Aquilei...*, wyd. E.G. Gersdorf, Lipsiae 1838, s. 19, 126; *Libelli Honorii Augustodunensis praestiteri et scholastici, III Summa gloria*, wyd. I. Dieterich, [w:] *MGH Libelli de lite*, t. III, Hannover 1897, s. 67–68: *De cuius stirpe Ninus processit...* O Nemrodzie krótko Rdz 10, 8–12. Nimroda, o którym mówiono, że był Ninusem, za pierwszego tyrana uznał również Jan z Salisbury, ale jednocześnie dodawał, co stawia go w bardzo korzystnym świetle: *etsi ratio temporis non acquiescat*, zob. *Polycraticus*, VIII, 20.

nie tylko *a Deo concessa homini potestatis abusus*¹³⁶, lecz również *non modo publicum crimen, sed (...) plus quam publicum*¹³⁷. Jej źródłem była *iniquitas*, a drzewo (tę metaforę Jan zastosował) tego zła trzeba *securi qualibet succidenda*¹³⁸. Tyranii nie dopuszczają się jedynie monarchowie, tyranem może być każdy, nawet kapłan, gdy swą władzę wykorzystuje dla zakazanych celów¹³⁹. Tyran¹⁴⁰ nie dąży do dobroci, jak Bóg, jest więc *adversariae fertitudinis, et Luciferianae pravitatis imago*¹⁴¹. Tyran, sam będąc niewolnikiem żądz, zniewala poddanych *violenta dominatione*, brak mu szacunku dla „czcigodnych i sprawiedliwych”¹⁴². Jan z Salisbury twierdził również, że między władcą sprawiedliwym a tyranem istnieje zasadnicza różnica: pierwszy słucha praw, drugi je depcze¹⁴³. I powtarzał znaną już formułę, że władza tyrana została dopuszczona przez Stwórcę w celu naprawy moralnej ludu, żli są bowiem karani, dobrzy *corrigerentur et exercerentur*¹⁴⁴. Prowadziło to do konkluzji: *tyranni potestas bona quidem*, ponieważ pochodzi od Boga, lecz jednocześnie Jan dodawał – *tyrannide tamen nihil est pejus*¹⁴⁵.

Podobnie widział tyrana Wincenty z Beauvais, który znał dzieło Jana z Salisbury. Tyran działał jak szatan, a Bóg, jak dobry ojciec, od czasu do czasu bije Swe krnąbrne dzieci, zsyłając na nie tyranów, żeby się opamiętały. Tyrana charakteryzowały także niesprawiedliwość, niegodziwość, okrucieństwo, samowola oraz poządlwość¹⁴⁶.

Według Akwinaty tyrania jest formą rządów całkowicie zepsutą (*omnino corruptum*), *unde ex hoc non sumitur aliqua lex, zatem non est iustum*¹⁴⁷, co oznacza

¹³⁶ *Polycraticus*, VIII, 18.

¹³⁷ *Ibidem*, III, 15.

¹³⁸ *Ibidem*, VIII, 17.

¹³⁹ *Ibidem*, VIII, 17–18.

¹⁴⁰ O tyranie u Jana z Salisbury, zob. (i tym razem wśród ogromu literatury) np. C.J. Nederman, *Liberty, Community, and Toleration: Freedom and Function in Medieval Political Thought*, [w:] *Difference and Dissert*, s. 24–25; idem, *Worlds of Difference: European Discourses of Toleration, c. 1100–c. 1550*, Pennsylvania 2000, s. 44–45; G.R. Evans, *Filozofia i teologia w średniowieczu*, tł. J. Kielbasa, Kraków 1996, s. 175–176.

¹⁴¹ *Polycraticus*, VIII, 17.

¹⁴² *Ibidem*, VIII, 22; VII, 17; VIII, 17.

¹⁴³ *Ibidem*, IV, 1 i passim w VIII.

¹⁴⁴ *Ibidem*, V, 7; VIII, 18; IV, 1.

¹⁴⁵ *Ibidem*, VIII, 18.

¹⁴⁶ A. Fijałkowski, *Puer eruditus*, s. 175. Z kolei epitety, jakimi Mateusz z Paryża obdarzał opisywanych władców (np. Wilhelm Zdobywca, Jan bez Ziemi, Henryk III, Fryderyk II Hohenstauf), pozwalają wskazać cechy tyrana, które, jego zdaniem, miały go charakteryzować. Np. wyniosłość, zachłanność, łubieżność, okrucieństwo, chciwość, wiarołomność. Wydaje się, że na przeszkodzie nie stoi stwierdzenie, że jego portret Henryka III jest „złośliwą karykaturą”, zob. R. Vaughan, *Matthew Paris*, Cambridge 1958, s. 146–148.

¹⁴⁷ *Summa Theologiae*, II–II, q. 42, a. 2, ad. 3.

zarazem, że jest sprzeczna z prawem Bożym¹⁴⁸. Rządy tyrana są najgorsze, gorsze nawet od demokracji, czyli systemu, w którym rządy sprawowane *per multos* polegają na tym, że lud gnębi bogatych i staje się *quasi unus tyrannus*¹⁴⁹. Tyran nie różni się od bestii¹⁵⁰; cechuje się zaś pożądaniem wyłącznie własnego dobra; z chciwości kradnie dobra poddanych; gdy się gniewa, *pro nihilo sanguinem fundit*; nie gwarantuje bezpieczeństwa, bo, gdy porzuca się prawo, *omnia sunt incerta*; jest podejrzliwy (bardziej w stosunku do dobrych niż złych, ponieważ boi się *aliena virtus*); sieje niezgodę wśród poddanych; nie dopuszcza, by się bogacili; z powodu jego niegodziwości poddani zaniedbują się w doskonaleniu cnót; stosowany przez niego ucisk jest *excessus tyrannidis* (...) *in malitia regiminis maximum gradus tenens*¹⁵¹. Rządy tyrana są podtrzymywane wyłącznie bojaźnią poddanych, lecz jest to *debile fundamentum*¹⁵². Pomiedzy rządami dobrego króla a tyrana Akwinata dostrzegał trzy różnice: te pierwsze są trwałe, ponieważ cieszą się miłością poddanych, drugie krótkotrwałe, ponieważ są *odiosum*; pamięć o dobrych władcach trwa po ich śmierci, o tyranach ginie od razu albo pozostają po niej wyłącznie złorzeczenia; dla władców jest przeznaczony niebo, dla tyranów piekło¹⁵³. *Doctor angelicus* stawiał również i taką, w jakiejś mierze pozbawioną złudzeń, diagnozę: *utrinque igitur pericula imminet: sive dum timetur tyrannus, evitetur regis optimum dominium, sive dum hoc consideratur, potestas regia in malitiam tyrannicam convertatur*¹⁵⁴.

Ptolemeusz z Lukki, kontynuator *De rege* Tomasza z Akwinu, nie używając słowa tyran, lecz despota, uważał, że jego stosunek do poddanych jest taki, jak pana do niewolnika¹⁵⁵. Anonimowy autor *De tyranno et principe*, którego kompilacja najprawdopodobniej powstała po 1265 r.¹⁵⁶, pełnymi garściami czerpiący wiedzę z „Etymologii” Izydora, zwłaszcza zaś z „Polikraticusa”¹⁵⁷, pisał w następujący sposób: *patet ergo non in solis principibus esse tyrannidem, set omnes*

¹⁴⁸ Ibidem, I–II, q. 95. a. 4, resp.

¹⁴⁹ *De regno*, 4. 1, 7; o demokracji tamże, 2. 3.

¹⁵⁰ Ibidem, 4. 12.

¹⁵¹ Ibidem, 4. 8–11; 6. 3.

¹⁵² *De regno*, 11. 3. 1.

¹⁵³ Ibidem, 11. 2–4; 11. 3; 11. 3. 1; 11. 5; 12. 2–3.

¹⁵⁴ Ibidem, 5. 4.

¹⁵⁵ Określenia tyran nie używał także Marsyliusz z Padwy. W swym *Defensor Pacis*, mówił o „złych rządach”, zob. C.J. Nederman, *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, Lanham 1995, s. 116.

¹⁵⁶ F. Lachaud, *De tyranno et principe*, s. 88.

¹⁵⁷ *Appendice*, s. 96, 96–97 za Janem z Salisbury: *qui violentia dominacione premit populorum, natomiast princeps regit legibus; tirannus nichil actum putat nisi leges evacuet et populum devocet in servitute; tirannus est adversarie fortitudinis et luciferianae pravitatis ymago; Item origo tiranni iniquitas est, dalej w tekście przywołany został motyw wycinania drzew; tirannide tamen nichil est pejus*. Zob. także uwagi F. Lachaud, *De tyranno et principe*, s. 88–89.

*esse tyrannos qui concessa desuper potestate in subditis abutuntur*¹⁵⁸. A kończąc podstawowe uwagi o tyranii, sentencjonalnie dodawał: *omnium tiranorum finem esse miseriam*¹⁵⁹.

Fidelissimus discipulus Akwinaty, Piotr z Owernii, pod koniec życia biskup Clermont, okazał się bardzo wierny naukom swego mistrza, skoro powtarzał za nim, że tam, gdzie dominuje wielu ludzi, dochodzi do tyranii. Gdzie rządzi pospółstwo, zachowuje się jak tyran, ponieważ zabiera mienie zamożnych na wzór tyrana, co oznacza, że pospółstwo jest tyranem¹⁶⁰. Współczesny Tomaszowi z Akwinu Alfons X Mądry, król Leonu i Kastylii, w swych „Partidas”, odwołując się do włoskich jurystów, przede wszystkim kładł nacisk na przeciwieństwo: *bonum commune – bonum privatum*. W związku z tym uważał, że tyranem jest ten władca, który postępuje okrutnie. Przejmuje władzę w królestwie lub mieście siłą, oszustwem albo posługując się zdradą, a czyni to, żeby zaspokoić własne pożądanie i własny interes. Tym samym w oczywisty sposób szkodzi swym poddanym. Innymi słowy, tyran jest kimś, kto bezsprzecznie zagraża całemu społeczeństwu poddanemu jego władzy¹⁶¹.

Na początku XIV w. pojawiła się nie mniej interesująca definicja tyrana. Legaci Jana XXII wysłani do Lombardii relacjonowali, że ta ziemia „jęczy pod rządami tyranów” i nigdy nie zazna spokoju, jeśli nie będzie miała własnych, czyli lokalnych, władców¹⁶². Korespondowało to z formułą wypracowaną w kancelarii króla Neapolu Roberta Mądrego, mówiącą, że władza cesarska w Italii jest w gruncie rzeczy tyranią, ponieważ jest okupacyjna i posługuje się przemocą. Z określenia *nil violentum durabile* („nigdy nie może trwać przemoc”) uczyniono nie tylko formułę antycesarską, ale również wyznacznik władzy tyrańskiej¹⁶³. Przeciwno takiemu tyranowi-uzurpatorowi (niegodny był bowiem sposób zdobycia władzy – *secundum modum acquirendi praelationis*) za uzasadnione uznawano prawo do wszczęcia legalnego buntu¹⁶⁴.

Marsyliusz z Padwy, definiując tyrana, nie odchodził od powszechnej opinii. Tyran jako przeciwieństwo dobrego władcy dbał wyłącznie o własny interes i czy-

¹⁵⁸ *Appendice*, s. 97.

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 99. Ogólnie o tym, że źle rządzą, są rozpustni, chciwi i okrutnie wobec poddanych, s. 104.

¹⁶⁰ J.H. Mundy, *Europa średniowieczna 1150–1309*, tł. R. Sudół, Warszawa 2001, s. 287.

¹⁶¹ S. Bertelli, *The King's Body*, translated by R. Burr Litchfield, Philadelphia 2001, s. 231.

¹⁶² *Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte in der Zeit Koenig Ludwigs des Bayern*, wyd. S. Riezler, Innsbruck 1891, nr 50.

¹⁶³ S. Ferente, *Guelphs! Factions, liberty and sovereignty: inquiries about the Quattrocento*, „History of Political Thought” 2007, 28, nr 4, s. 576–577.

¹⁶⁴ J. Baszkiewicz, *Państwo suwerenne*, s. 252–253. Inna rzecz, że w pewnych przypadkach uważano rządy uzurpatora za zalegalizowane. Wówczas, gdy lud z czasem wyrażał zgodę na narzucaną mu władzę.

nił to wbrew woli poddanych¹⁶⁵. Wilhelm Ockham uważał, że monarcha, który obraża prawa Boskie i prawo natury, jest tyranem. Jego zarządzenia – jako obrażające prawo – są nieważne (*ipso iure est nullum*), a rządy odbiegające od prawa natury są *magna latrocinia*¹⁶⁶. *Principatum autem tyrannicus non est propter bonum commune* – pisał w *Dialogu III*¹⁶⁷, dodając rozróżnienie między władzą despotyczną a władzą tyrańską. Pierwsza *est iustus et licitus atque bonus; principatus autem tyrannicus est iniustus, illicitus atque malus*¹⁶⁸.

Rozbudowaną argumentację wprowadzał do swego traktatu *De tyranno* znakomity prawnik, „perhaps the greatest medieval interpreter of Roman law”¹⁶⁹, Bartolus de Saxoferrato. Tyranię uznawał za najpoważniejsze zagrożenie dla zasadności i funkcjonowania prawa. Prawo zaś dzielił na uniwersalne i lokalne (jego sławna zasada – *civitas sibi princeps*), a to sprowadzało zagrożenia i pokusy na każdego potencjalnego tyrana, który chciałby lokalne prawo zastąpić własnym. Bartolus wskazywał kilka rodzajów tyranów. Głębiej nie analizował postępowania tyrana, który gwałci prawo Boże, w tej kwestii odsyłał czytelnika do opinii teologów, jedynie dodając, że taki tyran jest *remotus*. Poza tym rozróżniał tyranów jawnych i oczywistych (*tyrannus apertus et manifestus*), skrytych i cichych (*tyrannus velatus et tacitus*), uzurpujących tytuł, a zatem nielegalnych i niezasadnych lub opierających swe rządy na wadliwym tytule (*sine iusto titulo, ex defectu tituli*) oraz mających *iustus titulus*, ale rządzących w sposób tyrański (*qui opera tyrannica facit*), ponieważ nie dbają o interes publiczny, lecz własny (*ad proprium*), nadużywających prerogatyw (*ex parte exercitii*). Dodatkowo zaś twierdził, że każda forma złych rządów jest tyranią: *tyrannides populi, tyrannides aliquorum, tyrannides inius*¹⁷⁰. Spośród cech charakteryzujących tyrana wymieniał pychę i stosowany przez niego ucisk (*angustia*). Tyran to ktoś, kto „wyniszcza i przynosi cierpienia” swemu ludowi¹⁷¹. Zdaniem Bartolusa, jego rządy charakteryzują się użyciem obcych wojsk; wprowadzaniem nieregularnych po-

¹⁶⁵ *Defensor pacis*, I, cap. 8, § 3.

¹⁶⁶ William Ockham, *Braviloquium*, 2, 6. W prologu zaś: *sit divino honori contrarius (...) fidei periculosus catholicae iuribus et libertatibus a Deo et a natura vobis concessis*.

¹⁶⁷ Idem, *Dialogus*, III, 2, 6. Zob. np. J. Miethke, *Tyrannenmord*, s. 33 i przyp. 29.

¹⁶⁸ *Dialogus*, III, 2, 3.

¹⁶⁹ C. Fasolt, *Sovereignty and Heresy*, [w:] M. Reinhard (red.), *Infinite Boundaries: Order, Disorder, and Reorder in Early Modern German Culture*, „Sixteenth Century Essays & Studies” 1998, vol. 40, s. 385.

¹⁷⁰ Zob. np. C. Fasolt, *Visions of Order in the Canonists and Civilians*, [w:] T.A. Brady, Jr., H.A. Oberman, J.D. Tracy (red.), *Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, vol. II: *Visions, Programs and Outcomes*, Leiden etc. 1995, s. 45–46; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, t. 2, Cambridge 1978, s. 64; J. Fijałek, *Dominus Bartolo de Saxoferrato, eiusque permagna in Polonos auctoritas*, Kraków 1914.

¹⁷¹ Bartolo de Saxoferrato, *Tractatus de tyrannia*, [w:] *Humanism and Tyranny. Studies in the Italian Trecento*, ed. and translated by E. Emerton, Cambridge Mass. 1925, s. 129.

datków; wysyłaniem obywateli na banicję; rujnowaniem potężnych i wybitnych jednostek, żeby nie mogły zasilać wewnętrznej opozycji; mordowaniem własnych krewnych, którzy mogliby zaszkodzić władzy tyrana¹⁷². Nie ulega wątpliwości, że Bartolus przywoływał przykłady, które – przynajmniej w jakiejś części – były rzeczywistością ówczesnej Italii. Zwłaszcza że w kilku swych dziełach¹⁷³ (także w *De tyranno*) pisał: *hodie Italia est tota plena tyrannis*. Rzecz jasna nie wymyślił tego powiedzenia, jego autorem był bowiem Dante¹⁷⁴. Bartolus przekonywał, że tyran, rządząc *non jure*, rządził arbitralnie, dlatego: *regimen tyranni pessimum est*. Znaczenie traktatu napisanego przez Bartolusa jako kolejnego w tradycji, poczynając od Platona, na Akwinacie kończąc, J. Kirshner widzi w wyznaczeniu warunków, które powodują, że władca staje się tyranem; ukazanie, kiedy akty wykonywane przez tyrana lub jego urzędników były prawomocne; wreszcie wskazanie warunków, które pozwalają tyrana pozbawić władzy¹⁷⁵.

Joseph Canning zwraca uwagę na fakt, że Baldus de Ubaldis nie szedł niewolniczo za swym mistrzem, *expressis verbis* unikał też powtarzania stosowanej przez niego terminologii¹⁷⁶. Czasami używał terminu *tyrannus* bez wydźwięku pejoratywnego, odnosząc go do signorii, najczęściej jednak w tyranie widział władcę niesprawiedliwego, uzurpującego sobie władzę (*Ista igitur usurpatoria dominatio vocatur tyrannides*) lub pozbawionego praw do władzy (*nullam habeat iurisdictionem*), dlatego jego władza jest nieważna¹⁷⁷. Za to w pełni oryginalnie brzmiała inna formuła wyeksponowana przez Baldusa: *largo modo loquendo omnis civitas est sub tyrannide quando subditi non possunt libera voce defendere bonum publicum*¹⁷⁸.

Według Idziego Rzymianina, władca nieprzestrzegający zasad sprawiedliwości nie był królem, lecz raczej złodziejem i bandytą¹⁷⁹. Według Wiklefa świecki tyran krzywdził jedynie ciało, duchowny mógł zniszczyć dusze wierzących¹⁸⁰. Na przełomie XIV i XV w. na ogół powtarzano wcześniejsze argumenty, ale pojawiały się i takie, w których uwydatniano pewne aspekty. U Jana Gersona wizerunek tyrana opierał się na wywodach V księgi „Polityki” Arystotelesa, uzupełniony zo-

¹⁷² Ibidem, s. 133, 134, 141.

¹⁷³ J. Baszkiewicz, *Dominium mundi*, przyp. 246, s. 188.

¹⁷⁴ Dante Alighieri, *Boska Komedia*, Czyściec, VI, w. 124.

¹⁷⁵ J. Kirshner, *Bartolo of Sassoferrato's De Tyranno and Sallustio Buonguglielmi's Consilium on Niccolò Fortebracci's Tyranny in Città di Castello*, „Medieval Studies” 2006, 68, s. 303–331 (korzystam z tekstu z www.academia.edu., stamtąd też pochodzi paginacja), s. 68, o samym traktacie, s. 49–56.

¹⁷⁶ J. Canning, *The Political Thought*, s. 226.

¹⁷⁷ Ibidem, Appendix I, s. 270.

¹⁷⁸ Ibidem.

¹⁷⁹ *De ecclesiastica potestate*, wyd. R. Scholz, Weimar 1929, s. 15.

¹⁸⁰ S. Lahey, *Toleration in the Theology and social Thought of John Wyclif*, s. 54.

stał jednak istotnym z punktu widzenia chrześcijaństwa motywem obrazu Bożego w człowieku. Natomiast według Henryka z Langenstein władca świecki lub duchowny (także papież), którego rządy okazywałyby się ewidentnie szkodliwe dla podwładnych, powinien zostać uznany za wroga (tyrana) danej społeczności¹⁸¹.

3.

Definiując pojęcie władzy tyrańskiej, starano się też odpowiedzieć na pytanie, jak powinni do niej podchodzić poddani. Przy okazji poruszono problem tyranobójstwa (*tyrannicidium*). W starożytnym Rzymie wolno było zabić tyrana, ponieważ sam się wykluczał z ludzkiej społeczności (*nullam humanitatis societatem velit*)¹⁸². Zgodnie z teorią prawa okrutny tyran mógł zostać pozbawiony życia jako wróg narodu (*hostis populi*)¹⁸³. Sądono, że teoria tyranobójstwa miała „bronić godności i wolności człowieka oraz republiki”¹⁸⁴.

W wiekach średnich w odniesieniu do obu wskazanych wyżej kwestii wyodrębniły się dwa stanowiska. Prawo do pozbawienia tyrana tronu przyjmował Grzegorz VII, przy czym podchodził do tego bardzo rygorystycznie, ponieważ powodem dostatecznym był brak użyteczności władcy¹⁸⁵. Ten pogląd stał się wkrótce oficjalną wykładnią Kościoła, o czym świadczy zapis w „Dekrecie” Gracjana¹⁸⁶. Manegold z Lautenbach – głoszący tezę władzy otrzymanej przez monarchów od ludu na zasadzie zawartej umowy – twierdził, że wystąpienie przeciw władcy, który łamie tę umowę, nie jest złamaniem przysięgi i okazaniem braku szacunku, ale czymś oczywistym, do czego skrzywdzony lud ma prawo¹⁸⁷. Jan z Salisburys, wychodząc z powszechnie aprobowanego założenia, że każda władza pochodzi od Boga, odrzucał możliwość pozbawienia tyrana tronu. Był bowiem przekonany, że gdy poddani okażą cierpliwość i zaczną zwalczać zło tkwiące także w nich samych, Bóg uwolni ich od tyrana. Od tej generalnej zasady istniał jednak wyjątek. Była nią *theomachia*. Gdy tyran zacznie walczyć z Bogiem, poddany ma prawo, ale i obowiązek, okazać nieposłuszeństwo, żeby przywrócić

¹⁸¹ W. Ullmann, *The Origins of the Great Schism*, London 1948, s. 181–182.

¹⁸² B. Łapicki, *Etyczna kultura starożytnego Rzymu a wczesne chrześcijaństwo*, Łódź 1958, s. 94 nn.

¹⁸³ Idem, *Jednostka i państwo w Rzymie starożytnym*, Warszawa 1939, s. 107–108.

¹⁸⁴ Idem, *Ideologia rzymska*, s. 76; idem, *Etyczna kultura*, s. 90–97.

¹⁸⁵ *Das Register Gregors VII*, [w:] MGH *Epistolae selectae*, t. II, fasc. 2, wyd. E. Caspar, Berlin 1923, lib. VIII, nr 21, s. 554.

¹⁸⁶ *Decretum Magistri Gratiani*, [w:] *Corpus Iuris Canonici*, pars prior, wyd. Ae. Friedberg, Lipsiae 1879, II, C. XV, q. VI, c. III: [...] *Romanus Pontifex, Zacharias [...] erat inutilis, a regno deposuit [...]*.

¹⁸⁷ *Manegoldi Ad Gebehardum*, XXIX, s. 362 nn.

porządek pochodzący od Stwórcy¹⁸⁸. Obowiązek przestrzegania praw przez władcę i upoważnienie poddanych do sprzeciwu wobec bezprawnych poleceń tyraństwa wypukła sławny glosator Azon z Bolonii. Podobny punkt widzenia prezentował Henryk Bracton, który głosił, że nie można być królem, gdy decyduje wola (*ubi dominatur voluntas*), a nie prawo (*non lex*)¹⁸⁹. Słowo *rex*, powtarzał za Izydorem z Sewilli, pochodzi od *bene regendo et non a regnando*. Król tak długo pozostaje królem, *dum bene regit*, natomiast *dum populum sibi creditum videntia opprimit dominatione*, jest tyranem¹⁹⁰. Bracton uważał, że przeciwko tyranowi mogli wystąpić *universitas regni* i *baronagium*¹⁹¹, działając za pośrednictwem instytucji przez siebie powołanych.

Bardzo przemyślane poglądy na temat możliwości pozbawienia władzy tyraństwa wypowiadał Tomasz z Akwinu. W „Sumie Teologicznej” twierdził, że bunt przeciw tyranowi jest uzasadniony, gdy sieje on niezgodę wśród swego ludu, ponieważ wówczas sam staje się buntownikiem¹⁹². W *De regno* Akwinata pisał, że przeciw tyranom trzeba występować *non privata praesumptione*, lecz *auctoritate publica*. Jeśli bowiem władcę można wybrać, istnieje też prawo opuszczenia go lub ograniczenia jego władzy, gdyby stał się tyranem. W takich okolicznościach nie można nikogo oskarżyć o niedochowanie wierności, ponieważ to tyran ją zerwał, przestając być królem¹⁹³. Zamiast tego lepiej jest jednak, dodawał, *ad tempus* znosić tyranie łagodną/słabą (*remissam tyrannidem tolerare*), niż podejmować walkę z tyranem, która może przynieść większe niebezpieczeństwa. Klęska wrogów zwiększy jedynie gniew tyraństwa, tym samym jego rządy staną się gorsze; po ich zwycięstwie może dojść do zamieszania, ponieważ powstaną różne rywalizujące ze sobą grupy i spowoduje to niesnaski wewnętrzne; a gdyby wrogowie tyraństwa korzystali z obcej pomocy, po osiągnięciu sukcesu może się okazać, że zwycięzca przejmie władzę, stanie się nowym tyranem, jeszcze gorszym od poprzedniego, bo będzie się obawiał jego losu¹⁹⁴. W związku z tym Tomasz z Akwinu uważał, że najpewniejszą drogą, zwłaszcza gdy zawodzi jakakolwiek pomoc ludzka dla skrzywdzonych, jest zwrócenie się do Boga, bo On ma moc kruszenia okrutnych serc tyranów¹⁹⁵. Na pomoc Boską trzeba jednak zasłużyć. Trzeba po-

¹⁸⁸ *Polycraticus*, V, 7, 25.

¹⁸⁹ Henrici de Bracton, *De legibus*, t. II, f. 6. Zob. K. Pennington, *Pope and Bishops: The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Philadelphia 1984, s. 37 i przyp. 71.

¹⁹⁰ Henrici de Bracton, *De legibus*, t. II, f. 108.

¹⁹¹ Szerszy kontekst ustaleń wynikających z *Magna Carta Libertatum*, w tym *baronagium*, czyli wspólnotę baronów uwidocznioną w *forma securitatis* z *Magna Carta*, zob. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tł. P. Śpiewak, Warszawa 1992, s. 46.

¹⁹² *Summa Theologicae*, II–II, q. 42, a. 2 ad 3.

¹⁹³ *De regno*, 7. 5.

¹⁹⁴ *Ibidem*, 7. 3.

¹⁹⁵ *Ibidem*, 7. 6.

rzucić własne grzechy, ponieważ źli władcy są efektem gniewu Boga za grzechy poddanych. *Tollenda est igitur culpa* – kończył – *ut cesset a tyrannorum plaga*¹⁹⁶. Natomiast w „Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda” przekonywał, że władcy, podbijając jakieś państwo, nie nabywają w nim praw do sprawowania legalnej władzy, dlatego ludom podbitym przysługuje *facultas rebellandi* („możliwość/upoważnienie buntu”).

Marsyliusz z Padwy uważał, że gdy władca postępuje niezgodnie z prawem, co mogło doprowadzić do zniewolenia poddanych, może być kontrolowany i osądzony przez tych, którzy dysponują wystarczającym autorytetem, żeby móc to uczynić. W grę wchodził albo prawodawca, albo ktoś do tego powołany. W takiej sytuacji tyran byłby sądzony nie jako władca, ale jako poddany, który przekroczył prawo. Marsyliusz z Padwy wskazywał też winy, za jakie tyran może zostać pociągnięty do odpowiedzialności. Chodziło o działanie przeciw państwu lub jakiejś konkretnej osobie, a zaniechanie osądzenia doprowadziłoby do zgorzenia albo buntu¹⁹⁷. Za innego rodzaju, mniejsze wykroczenia powinno się zaniechać kary¹⁹⁸, lecz gdyby te mniejsze przewinienia okazywały się notoryczne, wówczas osądzenie tyrana staje się konieczne¹⁹⁹. Zdaniem Ockhama, skoro monarcha dzierżył swe rządy na podstawie umowy zawartej z poddanymi, ci mogli mu ją odebrać, gdy sprzeniewierzył się swym obowiązkom: naraził państwo na zniszczenie, sam okazał się tyranem, czyli dopuścił się zbrodni przeciw tym, których miał chronić²⁰⁰. Ockham okazywał się bardziej kategoryczny, gdy stwierdzał, że ci ostatni nie tylko mogli, lecz *debent deponere*²⁰¹.

Nieco później Baldus de Ubaldis z prawniczą precyzją rozpatrywał ten problem. Wprawdzie nie potępiał koncepcji zrzucenia tyrana z tronu, jeśli swymi rządami na to zasłużył²⁰², ale wprowadzał istotne zastrzeżenia. Twierdził, że poddani *de facto* mogą odsunąć króla od władzy, gdy *iniusticias suam intollerabiles et facientes tyrannica*, lecz *contrarium est verum, qui subditi non possunt derogare iuri superioris; unde licet de facto expellant, tamen superior non amittit dignitatem suam*²⁰³. Ważną rolę w argumentacji stosowanej przez Baldusa de Ubaldis odgrywało rozróżnienie kwestii, które można traktować w kategoriach *de facto*

¹⁹⁶ Ibidem, także 11. 3. 3 (*ira Dei*).

¹⁹⁷ *Defensor pacis*, I, cap. 18, § 4.

¹⁹⁸ Ibidem, I, cap. 18, § 5.

¹⁹⁹ Ibidem, I, cap. 18, § 7.

²⁰⁰ Idem, *Braviloquium*, IV, 13, VI, 2.

²⁰¹ Idem, *Octo questiones*, III, 9.

²⁰² J. Canning, *The Political Thought*, s. 218.

²⁰³ Ibidem, Appendix I, s. 268.

od tych, które powinny być traktowane jako *de iure*²⁰⁴, o czym w tym miejscu (z oczywistych względów) można jedynie wspomnieć.

Na przełomie XIV i XV w. Jan Mair, mistrz paryski, i jego uczeń Jakub Almain wyraźnie głosili, że poddani mają pełne prawo odsunięcia od rządów monarchy niegodziwie rządzącego²⁰⁵. W tym samym czasie Coluccio Salutati, kanclerz Florencji, w dziele *Tractatus de tyranno* przyjmował punkt widzenia rządzących, broniąc np. Juliusza Cezara przed zarzutem rządów tyrańskich. W ten sposób odwoływał się do kontrowersji związanej ze stosunkiem do relacji Cycerona o śmierci Cezara. Podtrzymywał punkt widzenia, który prezentował Dante, umieszczając Brutusa i Kasjusza w dziewiątym kręgu piekieł²⁰⁶. Zdaniem Salutatiego, czyn dokonany przez nich obu wywołał wojnę domową, którą należy potępiać²⁰⁷. Natomiast tyranem był ten, kto rządził *non iure*, zatem niszczył prawo, w wyniosły sposób traktował swych poddanych i dbał wyłącznie o własny interes. Za Bartolusem de Sassoferrato Salutati przyjmował rozróżnienie rządów tyrana *ex parte exercitii* oraz *ex parte tituli*²⁰⁸. W zasadzie uznawał prawo do odsunięcia władcy niegodnie sprawującego rządu, lecz jednocześnie przestrzegał przed gwałtownymi i pochopnymi reakcjami. Podkreślał, że w niektórych przypadkach rządy tyrana mogą być sankcjonowane milczącą zgodą ludu²⁰⁹. Uważał, że z tym „głosem ludu” trzeba się liczyć i że wbrew jego opinii nie wolno pozbawiać tyranów władzy. W XV w. zwolennikiem detronizacji tyranów był Mikołaj de Tudeschis, zw. Panormitanus. Mogło do niej dojść wówczas, gdy władca nakazywał coś, z czego w państwie wynikłoby zgorszenie, i wtedy, gdy nakazywałby coś sprzeciwiającego się Bogu. To ostatnie było także uzasadnione, gdyby monarcha wierzył, że postępuje sprawiedliwie, a poddani odwrotnie – byłiby świadomi, że popełnia grzech²¹⁰. Natomiast Jan Gerson kładł nacisk na przestrzeganie prawa naturalnego. Uważał, że jeśli władca je łamie, poddani mają prawo wystąpić przeciw niemu (*vim vi repellere*)²¹¹.

²⁰⁴ Ibidem, s. 218.

²⁰⁵ Q. Skinner, *The Foundations*, s. 121–123.

²⁰⁶ Dante Alighieri, *Boska Komedia*, Piekło, 34, w. 64–67.

²⁰⁷ Coluccio Salutatiis *Tractat vom Tyrannem*, wyd. A. v. Martin, Berlin 1913, 3.3, 4–7, o Brutusie i Kasjuszu dodatkowo 4. 1, 4. Salutati rozwijał kwestie, które pojawiły się wcześniej w jego *De fato et fortuna*.

²⁰⁸ Coluccio Salutatiis *Tractat vom Tyrannem*, 1.8. Na recepcję poglądów Grzegorza Wielkiego i Bartolusa zwracają uwagę m.in. B.L. Ullman, *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padova 1963, s. 230; A. Lee, *Humanism and Empire. The Imperial Ideal in Fourteenth – Century Italy*, Oxford 2018, s. 171.

²⁰⁹ Coluccio Salutatiis *Tractat vom Tyrannem*, 2. 8.

²¹⁰ S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987, s. 209.

²¹¹ Q. Skinner, *The Foundations*, t. 2, s. 127. Kazanie *Vivat rex* z 1405 r., zob. także D.Z. Flanagan, *Tyrannicide and the Question of (Il)licit Violence in the Fifteenth Century*, [w:] T.M. Izbicki,

Izydor z Sewilli analizował problem dopuszczalności zabójstwa tyrana, dochodząc do wniosku, że brać pod uwagę można by jedynie *mors debita* („śmierć konieczną”)²¹². Jedną z najdalej idących, zaskakujących i jednocześnie enigmatycznych opinii wygłosił Piotr Comestor. Relacjonując fragment Księgi Sędziów 3, 12–30, w opisie śmierci króla Moabitów Eglona po zdaniu wypowiedzianym przez jego zbójcę Ehuda: „*Verbum Domini habeo ad te*” (Sdz 3, 19) dopisał *passus*, którego nie ma w tekście Starego Testamentu: *Quod intelligendum est de somnio ex mandato Domini*²¹³. Piotr Comestor pozbawił czytelnika dodatkowego komentarza. Nie wiemy, czy zamordowanie Eglona „z rozkazu Boga” miało być stwierdzeniem faktu, czy najbardziej istotną informacją przywołaną przez autora było owo „wyobrażenie”, którym się kierował zabójca. Tym samym nie ma pewności, czy Piotr Comestor dopuszczał tyranobójstwo *ex mandato Domini* (zwłaszcza że *filiis Israel (...) clamaverunt ad Dominum. Qui suscitavit eis salvatorem, Aod...*²¹⁴), czy jedynie próbował sobie wyobrazić motywację postępowania samego Ehuda.

Jan z Salisbury stopniowo, lecz wbrew pozorom bardzo konsekwentnie, wyłuszczył swój pogląd na temat tyranobójstwa. Zaczął od tego, że w *secularibus litteris* mówi się o tym, że nie wolno schlebiać przyjacielowi, ale wolno schlebiać tyranowi, *quam licet occidere*, że jego zabicie jest nie tylko możliwe, jest także *aequum et justum*, ponieważ *qui enim gladium accipit, gladio dignus est interire*²¹⁵. Od siebie dodawał, skoro tyran jest *pravitatis imago, plerumque etiam occidendus*²¹⁶. Owo *plerumque*, oddawało, jak sądzę, istotę Janowego podejścia do sprawy. Zabicie tyrana *justum esse*, gdy w grę wchodziło oswobodzenie ludu z powodu jego posłuszeństwa Bogu²¹⁷. Poza tym – kontynuował swe rozważania – niegodziwość jest zawsze karana przez Boga, czasami używa On do tego własnego miecza, czasami miecza ludzkiego²¹⁸. Zatem tyranów można usuwać, pozbawiając ich życia, *sed sine religionis honestatisque dispendio*, co oznaczało, że zabić nie może ten, którego obowiązuje wierność lenna lub przysięga, oraz nie

J. Aleksander, D.F. Duclow (red.), *Nicholas of Cusa and Times of Transition. Essays in Honor of Gerald Christiansen*, Leiden–Boston 2001, przyp. 32, s. 58.

²¹² *Isidori Ivnioris episcopi Hispalensis Historia Gothorum Wandalorum Sveborum*, wyd. T. Mommsen, [w:] *MGH Auctorum antiquissimorum*, t. XI, vol. II, Berolini 1894, s. 284: *Nec mora praevenit mors debita principem*.

²¹³ *Petri Comestoris Historia scholastica, Historia Libri Judicum*, cap. VI, [w:] PL, t. 198, Paryż 1855, kol. 1275. U innych autorów poruszających wątek zamordowania Eglona dostrzegamy ścisłe trzymanie się zapisu starotestamentowego, np. *Polycraticus*, VIII, 20.

²¹⁴ *Petri Comestoris, Historia scholastica*, kol. 1274.

²¹⁵ *Polycraticus*, III, 15.

²¹⁶ *Ibidem*, VIII, 17.

²¹⁷ *Ibidem*, VII, 20.

²¹⁸ *Ibidem*, VIII, 21.

można posłużyć się niegodną metodą. Wszystko to wyłania się, dodawał Jan z Salisbury, z nauk, jakie przynoszą dzieje (*docent historiae*)²¹⁹. Najlepszą i najbezpieczniejszą metodą usuwania tyranów, jego zdaniem, były modły zanoszone do Boga (*puras manus levante*). Z dwóch powodów: Stwórca wysłuchuje błagań Swego ludu²²⁰, a grzechy poddanych *vires sunt tyrannorum*²²¹. Zamiast więc porywać się do przedwczesnego działania, lepiej jest się uzbroić w cierpliwość, zwłaszcza że jest ona cnotą.

Tomasz z Akwinu wskazywał alternatywę. W „Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda”, powołując się na Cyserona i jego uwagi o zamordowaniu Cezara, pisał, że jeśli ktoś gwałtem przejmuje władzę, chociaż poddani tego nie chcą i godzą się jedynie pod przymusem, oraz gdy nie mają możliwości „uciec się do wyższej instancji, wówczas każdy, kto zgładzi tyrana, żeby wyzwolić ojczyznę, zasługuje na chwałę i nagrodę”²²². W *De regno* jest zdecydowanie bardziej powściągliwy. Zgładzenie tyrana, gdy jego wybryki są nie do zniesienia (*intolerabilis excessus tyrannides*), chociaż *fortium virorum virtutem* było zalecane, jest niezgodne z nauką apostolską (*apostolicae doctrinae non congruit*). Albowiem męczennicy nie dlatego są czczeni, że stawiali czynny opór swym oprawcom, ale dlatego, że dzielnie i ze spokojem przyjmowali zadawaną im śmierć dla chwały Chrystusa (*non resistendo sed mortem patienter et animati sustinentes pro Christo laudantur*). Poza tym Akwinata dopowiadał, że zabijanie tyranów jest też niebezpieczne, ponieważ mogłoby być podyktowane prywatą (*privata praesumptione*), a na taką pokusę częściej narażeni są źli niż dobrzy ludzie²²³. Dlatego, powtórzmy raz jeszcze, o pomoc przeciw tyranom najlepiej zwracać się do Boga. On tych, którzy są niegodni nawrócenia (*conversione indignos*) *potest auferre de medio* [czyli zabić – J.N.] *vel ad infimum statum reducere*²²⁴.

Przy całym swym krytycznym stosunku do władzy tyrana Bartolus de Saxoferrato uważał, że jego zamordowanie bez orzeczenia sądu po prawomocnie przeprowadzonym procesie jest prawnie i moralnie niedopuszczalne. Wyłącznie na podstawie wyroku sądowego można tyrana albo pozbawić władzy, albo wygnać,

²¹⁹ Ibidem, VIII, 20.

²²⁰ Na udowodnienie swej tezy Jan z Salisbury przywołuje kilka przykładów, w tym przejście przez Morze Czerwone, gdy wody stały się zarówno murem chroniącym lud wybrany, jak bronią służącą do unicestwienia tyrana, ibidem, VIII, 21.

²²¹ Ibidem, VIII, 20. Zob. W. Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, London 1965, s. 146.

²²² *Sancti Thomae de Aquino Scriptum super Sententiis* (korzystam z www.corpusthomisticum.org), lib. II, d. 44, q. 2, a. 2 ad 5: *quando non est recursus ad superiorem, per quem iudicium de invasore possit fieri: tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur, et praemium accipit*.

²²³ *De regno*, 7. 4.

²²⁴ Ibidem, 7. 6.

albo (a raczej być może, a zatem w ostateczności) skazać na śmierć²²⁵. Oryginalne było podejście Wiklefa. Twierdził on, że gdy władca lub dostojnik kościelny okazali się notorycznymi grzesznikami (chodziło o grzechy ciężkie), tracili prawo do pełnienia swych godności (te zaś wynikały z *dominium ex gratia*), a poddani mogli im wówczas odmówić posłuszeństwa²²⁶. Tę tezę, nie ją jedyną zresztą, przejął później Jan Hus. Definitywnie została ona potępiona przez sobór w Konstancji. W swej istocie drastyczna i nierealistyczna była jednocześnie czymś niezwykle niebezpiecznym.

Z kolei Salutati przyznawał, że zabicie tyrana nie jest sprzeczne z etyką, gdy zawodzą wszelkie inne sposoby społecznej samoobrony przed jego rządami. Tym samym w jakiejś przynajmniej mierze rezygnował z braku kategoryczności w tej kwestii, jaką prezentował Bartolus de Saxoferrato. Z drugiej strony twierdził, że jeśli można tyrana pozbawić władzy, zastępując go legalnym władcą, do czego mogłoby dojść wyłącznie po orzeczeniu wydanym przez najwyższe autorytety, zabicie takiego tyrana wydaje się mniej usprawiedliwione²²⁷. W sprawie aprobowanego w stosownych okolicznościach tyranobójstwa Salutati proponował rozwiązanie podobne do wskazanego wcześniej przez Jana z Salisbury. Uważał, że tyrana nie można zabić, odwołując się do własnej woli. Można to uczynić tylko wówczas, gdy odbędzie się to za aprobatą wyższego autorytetu (zasada legalności) albo za zgodą ludu traktowanego jako całość, ponieważ taki czyn zapewni wspólnocie pomyślność²²⁸. Tyranobójstwo, gdy u jego podstaw stoi nieroztropność podejmowanej decyzji, prowadzi do chaosu, a jego efektem jest, jak w przypadku zamordowania Cezara, wojna domowa. James Hankins wywodzi poglądy Salutatiego, głoszącego koncepcję rządów prawa w opozycji do rządów tyrańskich, z dziedzictwa Jana z Salisbury, Idziego Rzymianina i Ptolemeusza z Lukki²²⁹.

W skrajny sposób problem zabójstwa tyrana w początku XV w. potraktował franciszkanin Jan Petit, doradca księcia Burgundii, Jana bez Trwogi. W „usprawiedliwieniu zabójstwa Ludwika Orleańskiego”, brata króla Francji Karola VI Szalonego, twierdził, że *tyrannicidium* jest czynem chwalebnym i zasłużonym. Starając się udowodnić swą tezę, przywoływał przykłady zaczerpnięte z Biblii. W koncepcji Petita znalazła się całkowita redefinicja pojęcia tyrana. Był on uzurpatorem, czyli zdrajcą, ale uzurpacja nie oznaczała tym razem monarchy *sine iusto titulo*. Oznaczała osobę, którą zakwalifikowano do kategorii zdradzających króla.

²²⁵ Bartolo de Sassoferrato, *Tractatus de tyrannia*, s. 146. Zob. J. Fijałek, *Dominus Bartolo*.

²²⁶ S. Swieżawski, *U źródeł*, s. 125, 209, 212.

²²⁷ Coluccio Salutatiis *Tractat vom Tyrannen*, 2. 8.

²²⁸ Ibidem, 2. 11, 19.

²²⁹ J. Hankins, *Coluccio Salutati e Leonardo Bruni*, [w:] M. Ciliberto (red.), *Il contributo italiano alla storia dell pensiero*, Rome 2012, s. 85–94 (korzystam z tekstu z www.academia.edu., gdzie nie przywołano paginacji, numer strony podaję z wyliczenia), s. 5.

Dalsze tezy doktryny Petita brzmiały następująco: każdy zdrajca króla zasługuje na śmierć; im bliżej zdrajca znajduje się w otoczeniu królewskim, tym większą ponosi winę; każdy, wasal lub poddany, ma prawo pozbawić go życia (a zatem nie obowiązują, nie są potrzebne, wyrok sądu lub orzeczenie autorytetu publicznego); jeśli tyranobójcą będzie osoba wyżej postawiona w hierarchii, tym lepiej dla sprawy; wszelkie przyrzeczenia lub przysięgi przestają obowiązywać, jeśli tyran zagraża królowi; nieważne są również wszelkie przyrzeczenia wymuszone, natomiast dozwolone są wszelkie sposoby zgładzenia tyrana (w tym kłamstwo, zdrada, podstęp, skrytobójstwo); kto usiłowałby szkodzić królowi lub próbowałby go pozbawić życia przy pomocy magii, grzeszy przeciw Bogu²³⁰. Wszelkie sposoby usunięcia tak zdefiniowanego tyrana, a zatem także podstęp lub spisek, stawały się dozwolone.

Tezy Petita zostały potępione na soborze w Konstancji jako heretyckie²³¹. Zdaniem S. Swieżawskiego, ojcowie soborowi zrywali z tradycyjną definicją tyrana („zły i zbrodniczy, ale legalny władca”), co przyczyniło się do tego, że coraz częściej tyrana zaczęto utożsamiać z „uzurpatorem, a więc i zdrajcą”²³². Za daleko, jak się wydaje, idzie jego spostrzeżenie, że potępienie soborowe było zwycięstwem „czcicieli wszechpotęgi państwa”, a Petit i jego nauka „nie została potępiona, a *anathema* rzucona ogólnie tylko na *regicidium* (królobójców), na wszelkie próby zamachów na władzę królewską”²³³. W sentencji wyroku czytamy *Quilibet tyrannus*, dowiadujemy się z niej również, że doktryna *erroneam esse in fide et in moribus*, że sobór ją *reprobat et condemnat* i otrzymujemy wyliczenie argumentacji zaproponowanej przez Petita, co oznaczało odsądzenie koncepcji usprawiedliwiającej mord przeciwników władzy królewskiej, w tym sposobów, jakimi miano się posługiwać, dokonując zabójstwa. Petit nie został wprawdzie wymieniony imiennie, ale dla każdego przecież było jasne, że chodzi o głoszone przez niego poglądy.

W tym samym czasie dominikanin Jan Falkenberg w „Satyrze” wymierzonej w Polskę i Jagiełłę uznawał polskiego władcę za fałszywego chrześcijanina, który szkodzi całej *christianitas*, jest więc tyranem, którego trzeba zabić. Każdy, kto

²³⁰ Zob. S. Swieżawski, *Między średniowieczem*, s. 105; idem, *U źródeł*, s. 217–218; D.Z. Flanagan, *Tyrannicide and the Question*, s. 49–55.

²³¹ *Acta Concilii Constantiensis*, t. IV, wyd. H. Finke, Münster 1928, s. 255 nn.; *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. III (1414–1445) *Konstancja, Bazylea–Ferrara–Florencja–Rzym*, opr. ks. A. Baron, ks. H. Pietras SJ, Kraków 2003, s. 142. Zob. np. J. Miethke, *Tyrannenmord*, s. 46–47; J. Rollo-Koster, *The Great Western Schism, Legitimacy, and Tyrannicide. The Murder of Louis of Orléans (1407)*, [w:] B. Koch, C.J. Nederman (red.), *Inventing Modernity in Medieval European Thought, ca. 1100–ca. 1550*, Kalamazoo 2018, s. 202–204.

²³² S. Swieżawski, *Między średniowieczem*, s. 106–107; idem, *U źródeł*, s. 218.

²³³ Idem, *Między średniowieczem*, s. 107.

zabija Polaków i zabije ich króla, spełni tym samym „zbożne uczynki”²³⁴. Była to zatem koncepcja, która definiowała tyrana jako kryptokatolika. Polska delegacja w Konstancji domagała się uznania tekstu Falkenberga za jawnie heretycki i nikczemny²³⁵.

Dla odmiany najbardziej znani i wpływowi ludzie tamtych czasów wypowiadali się, choć niektórzy z zastrzeżeniami, przeciw tyranobójstwu. Natomiast kategorycznie potępiano doktrynę zaproponowaną przez Jana Petita. Biskup Cambrai, potem kardynał, Piotr d’Ailly, wcześniej szykanowany przez Jana bez Trwogi²³⁶, uznawał tyranobójstwo za niedozwolone, ponieważ twierdził, że każda władza, nawet najbardziej niesprawiedliwa, jest prawomocna. Uważał również, że koncepcja Petita jest groźniejsza nawet od herezji Wiklefa²³⁷. Tak samo myślał kanclerz Uniwersytetu Paryskiego Jan Gerson, chociaż poglądy tego znakomitego ucznia d’Aillyego ewoluowały. W *De unitate Ecclesiae* (1409 r.) twierdził, że jeśli sobór zadecyduje, iż papież powinien zrezygnować z urzędu dla dobra społeczności chrześcijańskiej, a on to postanowienie odrzuci, deponowanie papieża, a nawet pozbawienie go życia, będzie zgodne z prawem²³⁸. Nie odnosiło się to wprawdzie do władcy świeckiego, ale pokazywało, że wcześniej Gerson *a limine* nie odrzucał rozwiązań skrajnie radykalnych.

W sprawie Petita okazał się zaprzysięgłym wrogiem głoszonych przez niego tez. W 1413 r. w obecności króla wygłosił kazanie *Rex in sempiternum vive*, w którym tłumaczył, że zabicie księcia Orleanu nie może służyć za obronę legalnego aktu tyranobójstwa, ponieważ doszło do niego z zimną krwią, bez uprzedniego ostrzeżenia i wcześniejszej próby ścigania go za domniemane zbrodnie. Kolejne kazanie poświęcone tej tematyce, *Ecce rex*, wygłosił w grudniu tego roku²³⁹. Później występował przeciw tezom Petita na soborze w Konstancji, m.in. brał czynny

²³⁴ Zob. Z. Włodek, *Odnaleziona „Satyra” Falkenberga*, „Studia Historyczne” 1971, 14, s. 490–491; eadem, *La Satire de Jean Falkenberg. Texte inedit avec introduction*, „Medievalia philosophica Polonorum” 1973, 18, s. 59–60; H. Boockmann, *Johannes Falkenberg, der Deutsche Orden und die polnische Politik*, Göttingen 1975, s. 258–259.

²³⁵ *Dokumenty Soborów*, s. 262, 266, 268. W Konstancji Falkenberg przedstawił trzy swoje traktaty, w których polemizował z d’Ailly, Gersonem i zwolennikami tezy mówiącej, że w kwestii tyranobójstwa orzekać może sąd biskupi, zob. W. Seńko, *Trzy traktaty Jana Falkenberga na temat tyranobójstwa przedstawione na soborze w Konstancji w 1416 r.*, „Przegląd Tomistyczny” 2004, 10, s. 95–122.

²³⁶ S. Swieżawski, *Między średniowieczem*, s. 106, 125.

²³⁷ Idem, *U źródeł*, s. 218.

²³⁸ D.Z. Flanagan, *Tyrannicide and the Question*, przyp. 32, s. 58.

²³⁹ B.P. McGuire, *In Search of Jean Gerson: Chronology of His Life and Works*, [w:] B.P. McGuire (red.), *A Companion to Jean Gerson*, Leiden–Boston 2006, s. 22; A. Sălăvăstru, *The Rhetoric of Tyrannicide in Early Fifteenth Century France: Jean Gerson’s First Reply to the Justification of Jean Petit*, „Argumentum. Journal of the Seminar of Discursive Logic, Argumentation Theory and Rhetoric” 2016, 14, nr 2, s. 119–138.

udział w sformułowaniu sentencji potępiającej tyranobójstwo (*Quilibet tyrannus*) oraz przed ojcami soborowymi wygłosił wymierzone w Petita kazanie *Oportet haereses esse*. W dwóch kolejnych latach wygłosił kazania *Deus iudicium tuum* i *De nuptiis Christi et ecclesiae* poświęcone tej samej problematyce²⁴⁰. Występując przeciw potępianej doktrynie, punkt po punkcie zbijał biblijne przykłady, które Petit dla podtrzymania swej doktryny rozpatrywał w *Justificatio*. Odwoływał się do różnic między autorytetem publicznym a prywatą w sprawach dotyczących aktów przemocy, z tego punktu widzenia potępiał propozycję Petita, ponieważ jego doktryna była „szkodliwa dla każdego państwa i każdego króla oraz księcia”. Utrzymywał, że wszelkie zło (oszustwo, przemoc wobec wierności i przysięgom, zdrada, kłamstwo, brak posłuszeństwa wobec pana, nielojalność), które uzyska sankcję, bardzo szybko doprowadzi do powstania piekła na ziemi. Odnosząc się do problemu *tyrannicidium*, twierdził, że jest ono do zaakceptowania po spełnieniu trzech warunków: 1) musi zaistnieć sprawiedliwa przyczyna (wina – *notorie tyrannus* – sąd – ta sama osoba nie może być jednocześnie świadkiem i sędzią), 2) osoba prywatna może dopuścić się przemocy tylko wtedy, gdy nie można się odwołać do opinii władzy, publicznego autorytetu, 3) tyrana można zabić tylko wówczas, gdy nie można go skierować na właściwą drogę w żaden inny sposób²⁴¹.

Dopowiedzmy, że Gerson w 1417 r. wystąpił także przeciw tezm głoszonym przez Falkenberga²⁴². Najbardziej katerycznym wrogiem teorii usprawiedliwiającej tyranobójstwo w tym czasie był chyba biskup Verden Dietrich z Niem, który pisał, że wynikające z „własnego postanowienia” zabicie nawet najbardziej okrutnego tyrana sprzeciwia się prawu kanonicznemu, cywilnemu i naturalnemu²⁴³.

Propozycje obu Janów: Petita i Falkenberga były szczególnie niebezpieczne (o niebezpieczeństwie związanym z poglądami Wiklefa – trzeciego Jana – już wspomniałem) i w gruncie rzeczy zrywały z dotychczas podtrzymywanymi w sposób dość kateryczny zastrzeżeniami. Odrzucały (czy świadomie, to rzecz marginalna) lub przesuwały na dalszy plan podstawowy wymóg stawiany katolikom – oddanie własnego losu w ręce Boga – oraz eliminowały jurydyczne podejście charakteryzujące pisarzy politycznych i prawników poprzednich dekad. Głoszono, że tyrana można (a nawet trzeba) zabić, nie oglądając się na reakcję Stwórcy, i wolno to uczynić, pomijając wszelki autorytet ziemski. W przypadku Petita, zwłaszcza ze względu na radykalną argumentację, jaką się posługiwał, zniknęło rozróżnienie typów tyranów i władzy tyrańskiej. Nie wspominając o nich, co najmniej sugerował, że tyranem jest wyłącznie każdy/jakikolwiek przeciwnik

²⁴⁰ B.P. McGuire, *In Search of Jean Gerson*, s. 23–26.

²⁴¹ Zob. D.Z. Flanagan, *Tyrannicide and the Question*, s. 55–60.

²⁴² B.P. McGuire, *In Search of Jean Gerson*, s. 26–27.

²⁴³ S. Swieżawski, *U źródeł*, s. 219.

władcy. I że nie może nim być żaden monarcha. W przypadku Falkenberga, który być może pisał w dobrej wierze, ale dał się zwieść antypolskiej propagandzie, na pewno nie do końca świadomie (biorąc pod uwagę jego poglądy o władzy papieskiej i świeckiej) podkopywał dotychczasowe rozumienie roli odgrywanej przez człowieka w życiu doczesnym.

Oba poglądy były więc w jakimś przynajmniej stopniu wstępem do czasów, które miały niebawem nadejść.

PERFECT SOVEREIGN AND TYRANT IN MEDIEVAL POLITICAL THOUGHT

Summary

The paper presents an outline of different elements of the medieval political doctrine which is devoted to observations pertaining to the perfect/ideal sovereign as well as to the tyrannical sovereign. The article devotes special attention to the method of defining the essence of a monarch's power, the requirements which kings had to meet as well as which of these requirements were supposed to describe the perfect sovereign. Furthermore, the opinions of political writers discussing the nature of tyrannical power are presented. At the same time, the evolution of perception of this topic is accentuated as it reached its apogee in the 15th century. This was the time when it was concluded that a sovereign stopped being a tyrant and a royal adversary became one instead. Two other issues which are analyzed in the article pertain to the attitude of the subjects towards a tyrant's rule as well as to the discussed admissibility of tyrannicide.

LE SOUVERAIN ET LE TYRAN IDEAL DANS LA PENSEE POLITIQUE DU MOYEN ÂGE

Resumé

L'auteur présente sous forme abrégée des éléments de la doctrine politique médiévale consacrés à la compréhension de la définition du souverain parfait / idéal ainsi que du pouvoir tyrannique et du monarque – tyran. Il s'intéresse à la définition de l'essence du pouvoir monarchique, aux exigences imposées aux rois et cherche une réponse à la question : quelles de ces exigences devaient déterminer le souverain idéal. Dans la suite de son ouvrage, l'auteur présente les opinions des écrivains politiques sur l'essence du pouvoir tyrannique, tout en soulignant l'évolution des points de vue qui a atteint son apogée au XV^e siècle. À cette époque-là, le souverain cessait d'être tyran, mais c'était l'opposant du roi qui devenait le tyran. Deux autres questions examinées concernent l'attitude des sujets vis-à-vis du pouvoir d'un tyran et l'admissibilité discutée du tyrannicide.